توضیحات و تعلیقات

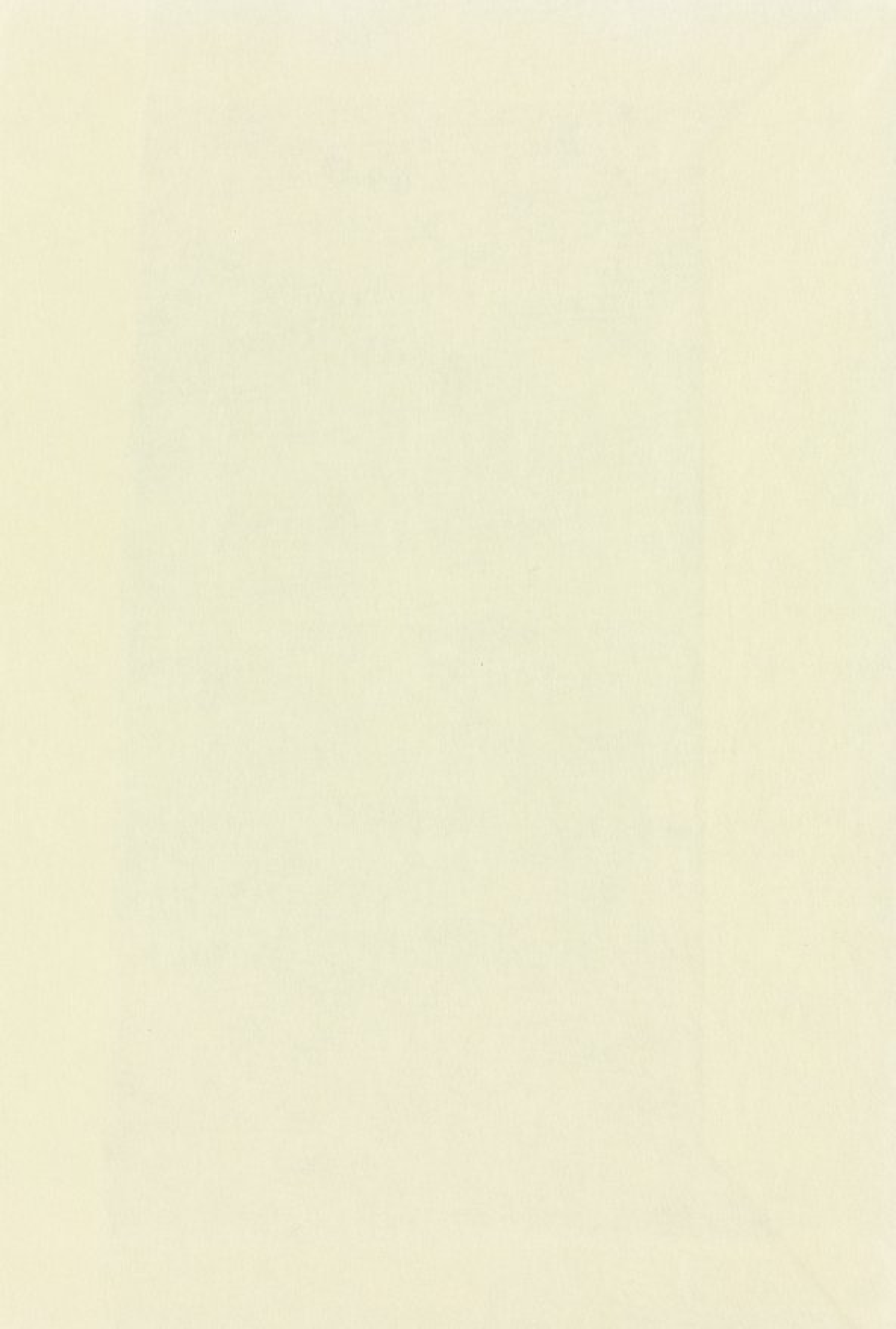
علی کتاب

مَعالِمُ الاُصُول

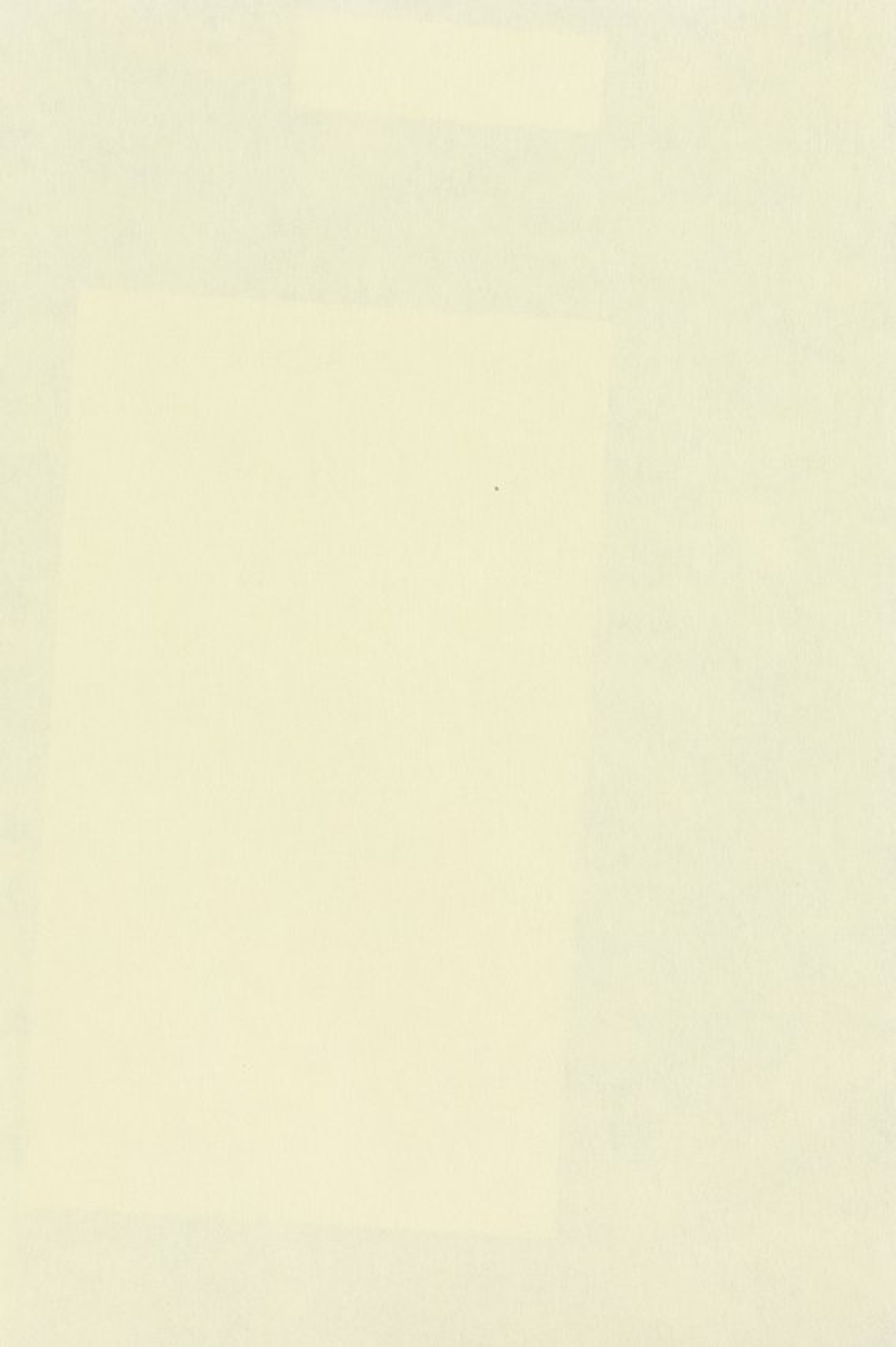
للامام

جمال الدین الشیخ حسن بن زین الدین علیه الرحمة

استاد حبیب الله فیعان نیشابوری




PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY
DUPL
32101 016313726



توضيحات و تعليقات على كتاب

معالم الدين

مؤلف

حبيب الله رفيعان النيشابوري

کتاب- توضیحات و تعلیقات علی کتاب معالم الدین
تألیف - حبیب الله رفیعان
الطبعة الاولی
تاریخ الطبع ۱۴۰۴ ه‍ - ق

چاپ نور - خوانسار

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه سيدنا و نبينا محمد و آله الطيبين الطاهرين المعصومين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين وبعد فقد كنت كتبت في سنوات ماضية توضيحات و تعليقات على كتاب معالم الدين الامام جمال الدين الشيخ حسن بن زين الدين الشهيد الثاني وعلى ساير الكتب الدراسيه في الاصول والفقه ولم اكن حين كتابتها بصدد طبعها في الاستقبال بل الغرض منها استفادتي حين المراجعه الى تلك الكتب وقدبدالي في ذلك ايام اشتغالي بالبحث عن تلك الكتب في مؤسسة ولي عصر (عج) بخوانسار صانها الله و جميع حوزاتنا العلمية عن الآفات واردت اخيراً طبع هذه المسودات التي بين يديك اختباراً فالرجاء ان تقع موردا ارضاءالله تعالى واوليائه وشرف قبول الاخوان وصار ذلك سبباً لتشويقي الى طبع غيرها انشاءالله تعالى و هو الموفق وعليه التكلان .

۴

فی تعریف الفقه

« الفقه فی اللغة الفهم »

ومنه قوله تعالی لهم قلوب لایفقهون بها. وقوله تعالی ولکن لاتفقهون تسبیحهم.

« و فی الاصطلاح هو العلم بالاحکام الشرعیة الفرعیة »

ذهب بعض کصاحب المعالم ره وغیره الی ان الفقه ونحوه من العلوم عبارة عن العلم بالاحکام المبحوثة فی ذلک العلم. وذهب بعض آخر الی ان الفقه و نحوه عبارة عن نفس الاحکام المبحوثة فی ذلک العلم فقط اوبضمیمة مبادی المسائل ولذا قال سیدنا الامام الخمینی ادام الله ظله العالی علی مافی تهذیب الاصول ج ۱ : بل هو (علم الاصول) امانفس المسائل اوهی مع مبادیها.

« فخرج بالتقیید بالاحکام العلم بالذوات کزید مثلا »

یمکن الایراد علیه بان الحکم ان ارید به التصدیق او النسبة التامة الخبریة فلایخرج بهذا التقیید (التقیید بالاحکام) نحو العلم بان زیداً موجود و انه کریم وانه کاتب مثلا ـ لوجود التصدیق والنسبة التامة الخبریة فی القضایا المتقدمة وان ارید بالحکم خطاب الله المتعلق بافعال المکلفین فالامور المذکورة ونحوها وان کانت تخرج بالقید المذکور الاانه یلزم اولا استدراک قید الشرعیة الفرعیة ویلزم ثانیاً

خروج احكام الوضعية عن التعريف ويتوجه ثالثاً الاشكال المشهور الذى تعرضه صاحب الفصول وصاحب القوانين وغيرهما من اتحاد الدليل والمدلول من جهة ان الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضاً خطاب الله .

«وخرج بالشرعية غيرها كالعقليه المحضة»

المرادبالشرعية مامن شأنه ان يؤخذ من الشارع وان كان للعقل فى مورده حكم ايضاً كقبح الظلم ويقابله العقلية المحضة التى ليس من شأنها ان تؤخذ من الشارع نحو الكل اعظم من الجزء و اجتماع النقيضين محال .

«واللغويه»

بمعناها الاعم الشامل للصرف والنحو والمعانى والبيان واللغة جميعاً .

«وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء»

والوجه فى ذلك واضح فان علم الله تعالى غير مستنبط عن الادلة وعلم الانبياء والملائكة من ناحية الوحى .

«ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد»

اى لم يكن بمانع من الاغيار ووجه تسمية ذلك بعدم الاطراد واضح اذ لم يكن له الطرد والمنع . والطرد فى اللغة المنع والنفى .

«و ان كان المراد بها الكل لم ينعكس»

اى لم يكن بجامع للافراد ووجه تسمية ذلك بعدم الانعكاس عبارة

عن عدم انعكاس الافراد في التعريف والعكس قد استعمل في ارائة الصورة و نحوها فيقال انعكس النور او الحرارة او الصورة .

« اما على القول بعدم تجزى الاجتهاد فظاهر »

قد تعرض المصنف لهذا البحث في اواخر هذا الكتاب في المطلب التاسع في بحث الاجتهاد والتقليد وتكلم ره في ناحيتين الأولى في امكان التجزى وعدمه.
الثانية في جواز اعتماد المتجزى على استنباطه وعدمه بعد الفراغ عن امكانه .

« ما يكفيه في استعلامه من المآخذ »

المآخذ عبارة عن الكتاب والسنة والعقل والاجماع. والشرائط عبارة عن شرائط الاجتهاد من العدالة وغيرها .

« واما عند المصوبة »

التصويب على اقسام احدها ان يكون قيام الامارة سبباً لحدوث مؤداه بحيث لا يكون في حق الجاهل مع قطع النظر عن قيام الامارة حكم واقعاً. وهذا هو المسند الى الاشاعرة و هو الذى يلزم منه الدور لتوقف الامارة على حكم على ثبوت الحكم واقعاً بينما يتوقف ثبوت الحكم واقعاً على قيام الامارة. وثانيها ان يكون قيام الامارة سبباً لكون الحكم الواقعي بالفعل هو المؤدى بان يكون قيام الامارة موجباً لتغير الحكم في حق من قامت عنده الامارة. وهذا هو المسند الى المعتزلة . وهذا

لايلزم منه دور الا انه قام الاجماع والروايات على خلافه. وثالثها ان يكون قيام الامارة سبباً لحدوث مصلحة في السلوك مع ثبوت الحكم المشترك بين الجميع واقعاً وعدم تغير الحكم الواقعي بقيام الامارة على خلافه . و هذا هو المستفاد من المحقق الشيخ الأنصاري ره في الرسائل .

« و تبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل »

الظاهر ان القائل المتقدم هو العلامة ره وهو الذي لم يذهب الى التصويب بينما يلزم من جوابه المتقدم التصويب على ماذكره صاحب المعالم ره .

وقد اجيب عن الاشكال الوارد على العلامة ره بان غرضه ره من الحكم في قوله ظنية الطريق لاتنافي علمية الحكم: عبارة عن الحكم الظاهري لا الواقعي وعليه لايتوجه عليه ره اشكال التصويب . فتأمل .

ثم انه يبحث عن الحكم الواقعي والظاهري والفرق بينهما مفصلا في ساير الكتب الاصوليه المعمول دراستها بعد المعالم ولكننا نذكر تعريفهما اجمالا فنقول .
الحكم الواقعي هو كل حكم لم يؤخذ في موضوعه الشك في حكم شرعي مسبق .
والحكم الظاهري هو كل حكم اخذ في موضوعه الشك في حكم شرعي مسبق نظير الحلية المستفادة من قوله عليه‌السلام كل شيئي لك حلال حتى تعلم انه حرام .

فى رتبة العلوم

« اصل اعلم ان لبعض العلوم تقدماً على بعض »

يبحث فى كل علم عن رتبة ذلك العلم بالنسبة الى غيره من العلوم فان بعض العلوم متقدم على بعض آخر تارة من ناحية تقدم موضوعه كعلم الكلام فان موضوعه عبارة عن المبدأ تعالى وهو مقدم على جميع الموجودات . واخرى من ناحية تقدم غايته كعلم الفقه فان غايته عبارة عن امتثال احكام الله تعالى وهذه الغاية اشرف الغايات وثالثة من ناحية اشتماله على مبادى العلوم لمتأخرة ورابعة من ساير النواحى كعلم النجوم مثلاً ـ فانه مقدم على كثير من العلوم بحسب زمان التأسيس حيث انه قد اسس فى زمان لم يكن من كثير من العلوم عين ولا اثر . اذا عرفت هذا فاعلم ان علم الفقه متأخر عن الكلام والاصول والمنطق والصرف والنحو واللغة باعتبار اشتمال علم الفقه عليها وافتقاره اليها بينما لم يفتقر تلك العلوم الى علم الفقه . نعم فى توقف علم الفقه على الكلام وافتقاره اليه اشكال عن بعض المحققين يأتى انشاء الله تعالى فى اواخر هذا الكتاب فى بحث شرائط الاجتهاد المطلق .

فى اجزاء العلوم

« فصل ولابد لكل علم ان يكون باحثاً عن امور لاحقة لغيرها »

ذهب القوم الى ان كل علم لابد له من موضوع معين ينطبق على موضوعات مسائله ويكون البحث فى ذلك العلم عن احواله .

واورد عليه سيدنا الامام الخمينى ادام الله ظله العالى على ما فى تهذيب الاصول ج ١ بما هذا نصه: ان السبر والتتبع فى العلوم ناهض على خلاف ما التزموا اذ العلوم كما سمعت لم تكن الا قضايا قليلة قد تكملت بمرور الزمان فلم يكن الموضوع عند المؤسس المدون مشخصاً حتى يجعل البحث عن احواله .

و كيف كان فا كثر العلوم المتداولة لها موضوع مشخص و مسائل و مبادى اما الموضوع فهو الذى يعرضه المسائل وستعرف تعريفه كاملا فى ساير الكتب الدراسية الآتية انشاءالله تعالى .

و اما المسائل فهى عبارة عن امور جزئية يبحث فى العلم عنها.

واما المبادى فتنقسم الى قسمين احدهما مبادى تصوريه وثانيهما مبادى تصديقيه .

اما مبادى التصوريه فهى عبارة عن تصور الموضوع وتصور اجزائه وتصور جزئياته .

واما مبادى التصديقيه فهى عبارة عما يتوقف الاستدلال عليه فى ذاك العلم ففى مثل علم الصرف مثلا ـ موضوعه عبارة عن الكلمة و مسائله عبارة عما يعرض على الكلمة من الاعلال و القلب و الماضويه و الاستقبال و نحوها

ومباديه التصوريه عبارة عن تصور الكلمة. وتصور اجزاء الكلمة التي يتركب الكلمة عنها. وتصور جزئيات الكلمة اي الاسم والفعل والحرف ومباديه التصديقيه عبارة عما يستدل به في علم الصرف كاقوال العرب واشعارهم وكلمات علماء الصرف مثلا.

هذا في علم الصرف واما في علم الفقه الذي هو محل البحث فموضوعه عبارة عن فعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخيير. والاقتضاء اما بالنسبة الى وجود الفعل واما بالنسبة الى تركه وعلى كلا التقديرين اما مع المنع من النقيض واما مع عدم المنع من النقيض فاذن اقسام الاقتضاء اربعة يشتمل ماسوى الاباحة من الاحكام التكليفية اي الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاول ناشئ من اقتضاء المصلحة في الفعل الى درجة عالية تأبى عن الترخيص في الترك والثاني ناشئ عن اقتضاء المصلحة في الفعل الى درجة ضعيفة يسمح المولى بتركه والثالث ناشئ عن اقتضاء المفسدة في الفعل الى درجة عالية تأبى عن الترخيص في الفعل والرابع ناشئ عن اقتضاء المفسدة في الفعل الى درجة ضعيفة يسمح المولى في الفعل. والتخيير هو الذي ينشأ من عدم اقتضاء المصلحة والمفسدة ويعبر عن التخيير بالاباحة والاباحة هذه قد نشأت عن خلو الفعل المباح من اي ملاك يدعو الى الالزام فعلا او تركاً.

وذهب بعض الى ان الاباحة قد تنشأ عن وجود ملاك في ان يكون المكلف مطلق العنان. وعليه يكون ملاك الاباحة اقتضائياً ايضاً ومسائل علم الفقه عبارة عن الاحكام الجزئيه العارضة لفعل المكلف.

ومبادى علم الفقه التصوريه عبارة عن تصور فعل المكلف وتعريفه.

وتصور اجزاء فعل المكلف كالركوع والسجود ونحوهما فان هذا الافعال كما هي

اجزاء للجزئي اى الصلاة اجزاء فعل المكلف ايضاً بداهة اتحاد موضوع العلم مع موضوعات مسائله خارجاً ومن المعلوم ان عمل المكلف والصلاة في المثال المتقدم شيئى واحد خارجاً وتغايرهما بحسب المفهوم تغاير الكلي ومصاديقه. و تصور جزئيات الموضوع كالصلاة والزكواة ونحوهما .

ومبادى علم الفقه التصديقية عبارة عما يستدل به كالكتاب والسنة والعقل والاجماع .

في تقسيمات اللفظ والمعنى

« او يتفاوت و هو المشكك »

والتشكيك اما بزيادة و نقصان وهو في الكميات كالمقدار واما بالشدة والضعف وهو في الكيفيات كالالوان واما بالاولويه و اما بالاوليه كالوجود فانه يتفاوت بحسبهما في الخالق والمخلوق .

« وان غلب وكان الاستعمال بالمناسبة فهو المنقول اللغوى »

الظاهر انه لم يثبت وجود المنقول اللغوى فهو مجرد فرض ولذا تركه جماعة ومثل له بعضهم بالغائط فانه اسم للارض المنخفضة وقد جعل اسماً للحدث المعروف و هو كماترى و كأنه مبني على تعميم اللغة للعرف القديم . هذا في المنقول اللغوى واما المنقول العرفي فقد يكون بحسب العرف العام كالحاتم والرستم وقد يكون بحسب العرف الخاص كلفظ الفعل المنقول في عرف النحاة الى مادل على معنى مستقل مقترن باحد الازمنة الثلاثة .

« وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل »

مثل جعفر الموضوع لغة للنهر الصغير المنقول الى الرجل المسمى به

فى الحقيقة الشرعيه

« لاريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية »

ماتقدم من بيان المنقول اللغوى والعرفى والشرعى لاربط له بالحقائق المذكورة فان الحقائق المذكورة اعم منها لامكان كون لفظ حقيقة فى معنى لغة اوعرفاً ابتداء فقد يعرف الحقيقة اللغوية بانها اللفظ المستعمل فى ماوضع له بحسب اللغة. ويعرف الحقيقة العرفية بما استعمل فى ماوضع له لابحسب اللغة. وهذا المعنى كماترى فى الحقيقة اللغوية والعرفية شامل للمنقول اللغوى والعرفى وغيرهما

« ونقطع ايضاً بسبق هذه المعانى منها الى الفهم عند اطلاقها »

الانسب ان يجعل سبق هذه المعانى الى الفهم وجهاً لماذكره سابقاً من ان الصلاة اسم للركعات المخصوصة الخ كما فعل نفسه الشريف فيماسيأتى حيث قال ره : اما فى الحجة فلان دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم الخ .

« والعرب لم يضعوها لانه المفروض »

اى واضع لغة العرب لم يضعها لان المفروض ان الشارع هو الذى وضعها والشارع اى النبى صلى الله عليه وآله وان كان نفسه عرباً الا انه لم يكن واضعاً للغة العرب كمالا يخفى .

« فان عنيتم بالتفهيم وبالنقل مايتناول هذا منعنا بطلان اللازم »

الظاهر ان التفهيم بالنسبه الى المخاطبين بتلك الالفاظ والنقل بالنسبة الينا .

« حقائق شرعية فى تلك المعانى مجازات لغوية فى المعنى اللغوى »

الظاهر ان قوله ره فى المعنى اللغوى ـ كما صرح به بعض المحشين ـ غلط والصحيح فى المعنى الشرعى وح يكون استعمال الشارع لهذه الالفاظ حقائق ومجازات

باعتبارين فتدخل فى العربية باعتبار كونها مجازات وان خرجت عنها باعتبار كونها حقائق .

وقد اجيب ايضاً عن الاستدلال المذكور بان المراد بالآية الكريمة ليس ان القرآن عربى الفاظه كلها بل المراد ان القرآن الكريم اسلوبه عربى وذلك لاشتمال القرآن المجيد على الفاظ معربة نحو سجيل و مشكواة وعلى اعلام لم يضعها واضع لغة العرب مثل ابراهيم واسمعيل .

و يمكن الجواب ايضاً بان الواضع فى كل لغة لم يكن شخصاً معيناً بل الواضع متعدد قال سيدنا الامام الخمينى ادام اله ظله العالى على ما فى تهذيب الاصول ج ۱ : فاللسان الواحد كالعربى او العبرى لم يكن فى بدء نشأته الا عدة لغات معدودة تكملت على حسب وقوفهم على الاشياء مع احتياجهم او اشتياقهم الى اظهار ما فى ضمائرهم الى ان بلغت حداً وافياً كما هو المشاهد من المخترعين واهل الصنعة فى هذه الايام ثم تنوع افراده انما هو لاجل تباعد الملل وعدم الروابط السهلة بين الطوائف البشريه فاحتاج كل فى افهام مقاصده الى وضع الفاظ و تعيين لغات وعليه فليس الواضع شخصاً واحداً معيناً بل اناس كيثره وشرذمة غير قليلة على اختلافهم فى العصور و تباعدهم فى الزمان.

هذا من طرف ومن طرف آخر يكفى فى الانتساب الى كل لغة ان يكون الواضع من اهل تلك اللغة فاللغة عربية اذا كان واضعها من العرب وفارسية اذا كان واضعها من الفرس وهكذا وعليه فيكفى وضع الشارع الذى هو من العرب وسيدهم تلك الالفاظ لهذه المعانى المستحدثة فى كونها عربية .

« والضمير فى انا انزلناه للسورة »

بتأويل السورة بالمنزل اوالمذكور اوالقرآن .

« فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع »

ذهب بعض القدماء من الفلاسفة الى ان الارض والماء والهواء والنار من العناصر البسيطة وفى قبال العناصر البسيطة العناصر المركبة التامة وهى الحيوان والانس والمعدن والنامى والعناصر الناقصة وهى كائنات الجو كالبحار والا راضى الرطبة او ماء القدر وغيرها حين سخنت باشعة الكواكب اوبالنار وغيرها وصارت بخاراً لانفصال اجزاء رشية مائية مختلطة باجزاء هوائيه. وعليه فبقيد البسيط يخرج الاجسام المركبة مطلقا وبقيد البارد يخرج الجسم البسيط الحار وهو النار والهواء وبقيد الرطب يخرج الجسم البسيط اليبس وهو الارض. والتقييد بالطبع من جهة ان الماء قد يصير حاراً بالعرض او يابساً كذلك كما اذا صار منجمداً بالعرض. هذا ما ذهب اليه بعض القدماء من الفلاسفة ولكن اليوم قد ثبت علمياً خلافه فان الماء ـ مثلا ـ جسم مركب ينحل بحسب التحليل الطبيعى الى عنصرين الاكسجين والهيدروجين .

« على انا نقول ان القرآن قد وضع بحسب الاشتراك »

الى هنا تم الجواب عن الاشكال بان السورة لا يطلق عليها القرآن لما ثبت من ان القرآن موضوع لمفهوم كلي اى الكلام المنزل على نبينا محمد (ص) بنحو الاعجاز وبهذا الاعتبار يصح اطلاق القرآن على آية واحدة وسورة واحدة من الكتاب الكريم حقيقة كما يصح اطلاقه على تمامه (كتاب) حقيقة ويصح ايضاً طلاق بعض القرآن على آية واحدة وسورة واحدة الا ان هذا الاطلاق مجاز باعتبار ان القرآن على ما تقدم لم يضع للكتاب الكريم كله بل لمفهوم جامع. وقد شرع ره لتصحيح هذا الاستعمال بنحو الحقيقة بقوله ره على انا نقول الخ بتقريب ان القرآن وضع مرة للمفهوم الكلي الذى عرفت واخرى،

لمجموع ما بين الدفتين اى لتمام الكتاب الكريم و بهذا الاعتبار يكون استعمال لفظ القرآن فى المجموع مثل ما اذا قيل ان السورة بعض القرآن حقيقة لا مجازاً.

فى المشترك

« الحق ان الاشتراك واقع فى لغة العرب »

ذهب قوم الى استحالة الاشتراك وقوعاً وقوم آخر الى الاستحالة في خصوص القرآن الكريم وثالث الى وجوب الاشتراك كذلك اى بحسب الوقوع. والحق امكانه و وقوعه كما عليه المشهور و ذهب اليه سيدنا الامام الخميني ادام الله ظله العالى ففى تهذيب الاصول ج١ : الحق وقوع الاشتراك فضلا عن امكانه.

ثم انه على القول بامكان الاشتراك و وقوعه يقع الكلام فيه في ناحيتين.

الاولى في امكان استعمال لفظ المشترك في اكثر من معنى واحد وجوازه.

الثانية انه على تقدير الامكان والجواز فهل هذا الاستعمال على نحو الحقيقة ام على نحو المجاز. ذهب صاحب المعالم ره في الناحية الاولى الى الامكان والجواز وفي الناحية الثانية الى التفصيل بين المفرد وبين التثنية والجمع وان الاستعمال في المفرد بنحو المجاز و في التثنية والجمع بنحو الحقيقة.

وليعلم ان محل النزاع هو ما اذا استعمل لفظ واحد في معنيين او اكثر بنحو الاستقلال بحيث يكون الاطلاق الواحد في حكم اطلاقين اذا استعمل في معنيين و في حكم الاطلاقات اذا استعمل في معان والاستعمال الواحد في حكم استعمالين او استعمالات ويكون كل واحد من المعاني مراداً بحياله واستقلاله وعليه فاستعمال اللفظ الواحد في مجموع المعنيين او المعاني بما هو كذلك خارج عن محل البحث لانه في حكم الاستعمال الواحد في المعنى الواحد بل هو هو بعينه وان كان مجازاً ولذا يسمى بعموم المجاز.

وعلى اى حال استدل صاحب المعالم ره على الامكان والجواز بان المقتضى موجود والمانع مفقود اما وجود المقتضى فلان المفروض وضع اللفظ لكل من المعانى واما انتفاء المانع فلما سيأتى فى كلامه ره من بطلان ما تمسك به المانعون .

واستدل على كونه مجازاً فى المفرد بان اللفظ موضوع للمعنى بقيد الوحدة فاذا استعمل فى الاكثر معنى واحد يسقط قيد الوحدة ويكون من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء .

واستدل ره على كونه حقيقة فى التثنية والجمع بانهما فى قوة تكرار المفرد بالعطف فكما يجوز ان يقال رأيت عيناً وعيناً واريد من الأول معنى ومن الثانية معنى آخر فكذلك ما هو فى قوتهما اى رأيت عينين .

والتحقيق انه لافرق بين المفرد وبين التثنية والجمع اصلا وذلك لما ذكره القوم من منع اعتبار الوحدة فى الموضوع له . ومن ان التثنية والجمع وان كانا بمنزلة التكرار فى اللفظ الا ان الظاهر ان اللفظ فيهما كأنه كرر واريد من كل لفظ فرد من افراد معناه فاذا قيل رأيت عينين اريد فردان من العين الجارية او العين الباكية . هذا مع انه لو جاز ارادة عين جارية وعين باكية من العينين حقيقة لما كان هذا من باب استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد كما اذا استعمل العينان واريد الفردان من معنى واحد .

« لا فى المجموع المركب الذى احد المعنيين جزء منه »

وذلك بان يراد من رأيت عيناً مجموع معاينه بما هو مجموع مثل ما اذا قيل كل

العشرة يرفع ذلك الحجر فان الرفع حكم قائم بالمجموع من حيث المجموع
فكذلك في المقام وان شئت قلت يفرض الجميع شيئاً واحداً يسمى بالمجموع و
يفرض كل من المعاني جزءلذلك الشيئي المجموع فيستعمل اللفظ الموضوع للجزء
في الكل وهذا الكل يسمى بالكل المجموعي كما يسمى الكل بنحو الاول المذكور
في عبارة المعالم بالافرادي والحكم في الكل المجموعي واحد وفي الكل الافرادي
متعدد بتعدد الافراد فليس في مورد الكل المجموعي الامتثال واحد وعصيان فارد
بينما يكون في مورد الكل الافرادي امتثالات متعددة وعصيانات كذلك ففي مثل
اكرم كل عالم يتعدد وجوب الاكرام بتعدد العلماء ولكل عالم اطاعة وعصيان
عليحدة فاذا اكرم العبد بعض العلماء دون بعض بعد ممتثلا وعاصياً اما اذا قال المولى
مثلا – لعبده اكرم مجموع العلماء فليس في البين الا وجوب اكرام واحد متعلق
بالمجموع من حيث المجموع ويحصل الامتثال باكرام جميعهم ومع عدم اكرام
جميعهم او بعضهم لم يكن العبد ممتثلا بل يعد عاصياً وعليه فاعتبار اشخاص العلماء
مع تعددهم مجموعاً مركباً بلحاظ مايترتب عليه من الاثر الذي عرفته كاعتبار
الشارع الركوع والسجود والتشهد وغيرها مما يعتبر في الصلاة مع ما بينها من
الاختلاف شيئاً واحداً باعتبار توجه الوجوب الى المجموع بما هو مجموع
بحيث لم يكن للمجموع بما هو مجموع الا امتثال واحد وعصيان كذلك
والوجه في ان المقام ليس من باب استعمال لفظ المشترك في المجموع بما هو
مجموع – مع انه اجماعي – ان اللفظ الموضوع للجزء اي بعض المعاني وان كان

قد يستعمل في الكل احياناً الا انه مشروط بشرطين احدهما ان يكون الكل تركبه حقيقياً. ثانيهما ان يكون الجزء يلزم من انتفائه انتفاء الكل والشرط الثاني وان كان موجوداً في المقام الا ان الاول مفقود لان تركب المجموع من المعاني المختلفه ليس بتركيب حقيقي بل تركيب اعتباري نظير تركب الصلاة من اشياء مختلفة .

« و تأويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد »

ذهب قوم الى ان نحو زيدين تثنية وجمعاً - مما لم يكن فيه اتحاد بحسب المعنى لاختلاف نحو زيد بن عمرو مع زيد بن بكر مثلا - وعدم مفهوم كلي قابل الانطباق عليهما - مأول بالمسمى فالتثنية والجمع راجعان في الحقيقة الى المسمى وهو مفهوم كلي قابل للانطباق على الفردين او الافراد ويشترك كل من الفردين او الافراد في ذلك المفهوم المتحد كاتحاد رجل ورجل اذا تثنيتهما في مفهوم كلي الذى هو رجل والدليل على ذلك دخول التعريف على نحو زيدين تثنية وجمعاً وعدم دخول التعريف على مفردهما اى كلمة زيد فان ذلك من جهة تعريف المفرد و تنكير تثنيه وجمعه .

الاستعمال فى المعنى الحقيقى و المجازى

« على ماهو شأن الماهيه لابشرط شيئى »

فان الماهية قدتكون بشرط شيئي وقدتكون بشرط لا واخرى لابشرط ومثال الاول الصلاة بالنسبة الى الطهارة ومثال الثاني الصلاة بالنسبة الى القهقهة ومثال الثالث الصلاة بالنسبة الى المسجد والدار والماهية لابشرط قدتكون مقسمياً وهى التى تكون مقسماً للاقسام الثلاثة وقدتكون قسمياً والمراد بالماهية اللابشرط فى العبارة هو الماهية اللابشرط القسمى كما لايخفى.

« ولهذاقال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينةمعاندة لارادة الحقيقة »

اوردعليه بان القدر المتيقن معاندية القرينة لارادة معنى الحقيقى مجرداً اى وحده واما معاندية القرينة لارادةمعنى الحقيقى منضماًالى غيره الذى هو المعنى المجازى فلم يثبت ذلك وعليه لم يتوجه محذوراصلا.

« وجعلوهذاوجه الفرق بين المجاز و الكناية »

اختلف علماء البيان فى حقيقةالكناية فذهب بعضهم الى ان الكناية من استعمال اللفظ فى المعنى الموضوع له للانتقال الى ماهو لازمه فاذا قيل زيد كثير الرماد لم يستعمل كثير الرماد الا فى معناه الحقيقى بمنظور الانتقال منه الى الجواد الذى هو لازم لكون الشخص كثير الرماد وعليه فالكناية من اقسام الحقيقة و يكون الاستعمال فى المعنى الحقيقى تارة لا بملاحظة الانتقال منه الى لازمه

واخری بملاحظة الانتقال منه الی لازمه. وذهب بعض آخر منهم الی ان الکنایة من استعمال اللفظ فی غیر الموضوع له مع جواز ارادة المعنی الموضوع له ففی المثال المتقدم استعمل کثیر الرماد فی الجواد وارید ذلك مع صحة ان یراد ما هو ملزوم له ای کونه کثیر الرماد. و علیه فالکنایة مثل المجاز من جهة الاستعمال فی غیر الموضوع له فی کلیهما والفرق بینهما عبارة عن عدم جواز ارادة معنی الموضوع له فی المجاز و جواز ارادته فی الکنایة.

« و تزید الحجة علی مجازیته بان فیها خروجاً عن محل النزاع »

قد حمل المصنف ره عبارة المستدل علی ان اللفظ قد استعمل فی مفهوم کلی مشترك بین المعنیین صادق علیهما فیکون مراد المستدل دخول معنی المجازی فی الموضوع له دخول الجزئی تحت الکلی. ولا یخفی ان هذا کما صرح به صاحب الحاشیة علی المعالم المحقق الشیخ محمد تقی ره خلاف الظاهر من کلام المستدل بل الذی یترائی من ظاهر کلامه عبارة عن استعمال اللفظ فی مفهوم کل من المعنیین علی ان یکون کل منهما مناطاً للحکم ومتعلقاً للاثبات والنفی.

« لان ارادة المجاز تعانده من جهتین منافاتها للوحدة الملحوظة »

وجه المنافاة انه یلزم ان یکون المعنی الحقیقی مراداً وحده وغیر مراد وحده و هو محال.

« فصل صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب »

لم يتعرض المصنف ره للبحث عن مادة الامر مع انها مختلف فيها ايضاً فذهب المحقق صاحب الكفاية ره الى انه لا يبعد كون لفظ الامر حقيقة في الوجوب لانسباقه عنه عند اطلاقه . ومال اليه سيدنا الامام الخميني ادام الله ظله العالي على ما في تهذيب الاصول ج ١ .

« وبضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب »

هذه الضميمة مما يتوقف عليه الدليل المتقدم فهي محتاج اليها . ووجه الاحتياج ان الذي يثبت بما تقدم عبارة عن تبادر الوجوب وانسباقه من الامر المطلق في عصرنا هذا واما في عصر النبي (ص) والائمه عليهم السلام فلا يثبت بما تقدم بل يثبت بضميمة اصالة عدم النقل وتقريب اصالة عدم النقل انه لو لم يكن صيغة الامر حقيقة في الوجوب في عصرهم عليهم السلام وكان حقيقة في غير الوجوب يلزم نقلها من ذلك اى من غير الوجوب الى الوجوب والاصل عدم النقل و هذا الاصل في الحقيقة عبارة عن استصحاب القهقرائي و هو حجة في خصوص باب الالفاظ كما علم في محله .

« قوله تعالى مخاطباً لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك »

في القوانين : وهذه الآية ايضاً لا تدل الا على دلالة الامر على الوجوب بل وخصوص امر الشارع الا ان يقال المراد به قوله تعالى اسجدوا قبل هذا و ان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث هو امره تعالى فتامل .

« فليحذر اللذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة »

اختلف في المراد بقوله تعالى فتنة فقيل الفتنة هي الضلالة و قيل الآفة في النفس والمال والولد وقيل المسلط الجائر و قيل الختم في القلوب وقيل رد التوبه وقيل صلابة القلوب وعدم تأثرها بالمعارف وفسر العذاب بعذاب يوم القيامة .

واورد على الاستدلال بهذه الآية الكريمة بانها انما تدل على وجوب الامر الشرعي لا الوجوب لغة وايضاً لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر اي تدل على دلالة مادة الامر على الوجوب .

« اذ الوجوب انما يثبت بالشرع ولذلك لا يلزم المسئول القبول و فيه نظر »

لعل وجه النظر ان انتفاء الوجوب الشرعي لا ينحصر بمورد السؤال بل هو منتف في الامر ايضاً اذا كان الآمر ممن لا يلزم اطاعته شرعاً وعليه فانتفاء الوجوب الشرعي ليس من جهة خصوصية في السؤال . هذا مع انه يمكن ان يقال انه لا فرق بين الايجاب والوجوب الا بالاعتبار فالشيئي الواحد يسمى بالايجاب بملاحظة انتسابه الى الموجب (بالكسر) وبالوجوب بملاحظة نفسه ولا يقدح انتفاء الوجوب والايجاب العرفي او الشرعي في مورد السؤال كما لا يقدح ذلك في مورد الامر ايضاً اذ الكلام ليس في دلالة صيغة الامر على الوجوب العرفي او الشرعي بل الكلام في دلالتها على الوجوب اللغوي بحسب نظر الآمر وعدمها (دلالت) .

« بل صرح بعضهم بعدم صحته »

وذلك لاعتبارهم الاستعلاء ايضاً في مفهوم الامر وهو (استعلاء) مفقود في السؤال وعليه فالفرق ليس من جهة خصوص ان الطلب في الامر من العالي و في السؤال من السافل .

« والجواب ان المجاز وان كان مخالفاً للاصل »

قد ذكر في وجه مخالفة المجاز للاصل : ان المجاز يحتاج الى الوضع الاول والمناسبة بين المعنيين والنقل . بخلاف الحقيقة فانها محتاجة الى الوضع فقط فالمجاز مرجوح بالنظر الى الحقيقة لاحتياجه الى مقدمات اكثر .

« والالزم الاشتراك المخالف للاصل »

قدذكر في وجه مخالفة الاشتراك للاصل: ان المشترك يحتاج الى تعدد الوضع والى قرينتين قرينة على هذا وقرينة على ذاك ولاخلاله بالتفاهم وقتاً ما ولا شتماله على ماهو مستبعد وهو ارادة نقيض المطلوب اذا كان مشتركاً بين النقيضين فانه اذا اطلق على احدهما وفهم الآخر بتخيل قرينة فقد فهم ماهو في غاية البعد على المراد

وقد ذكر في وجه مرجوحية الاشتراك بالنسبة الى المجاز ان المجاز اغلب واكثر في العرف واللغة بالاستقراء والكثرة دليل الرجحان .

« على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضاً »

اورد عليه المحقق سلطان العلماء ره بان استعمال صيغة الامر في كل من المعنيين بخصوصه وان كان مجازاً الا انه لايلزم من القول بكونه حقيقة في القدر المشترك كون استعماله فيهما على النحو المذكور اذ قد يكون استعماله فيهما من حيث حصول الكلي في ضمنهما واتحاده بهما فيكون استفادة الخصوصية من الخارج لامن صيغة الامر حتى يكون ذلك من استعمال اللفظ في غير ما وضع له مجازاً . وبالجملة ان الكلام في استعمالات الواردة ولايلزم فيها شيئي من الاشتراك والمجاز بناء على القول المذكور بخلاف ما لو قيل بكونه موضوعاً لكل من الخصوصيتين

او باختصاصه باحدهما و لزوم التجوز على فرض استعماله في خصوص كل من المعنيين مما لا ربط له بما هو الملحوظ في المقام .

« ومن حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب فتأمل »

لعل الامر بالتأمل اشارة الى ما ذكره المحقق ملا صالح المازندراني ره من عدم التنافي بتقريب ان كون الامر في القرآن والسنة للوجوب والندب على سبيل الحقيقة لاينافي كون الامر عند الشارع حقيقة في الوجوب فقط لان كون الندب معنى مجازياً بهذا الاعتبار لاينافي كونه معنى حقيقياً باعتبار وضع اللغة والمراد بالحقيقة الحقيقة اللغوية .

و ان شئت فقل ان التنافي انما يكون اذا اريد استعمال الامر في القرآن والسنة في الندب حقيقة و مجازاً بحسب اللغة اى حقيقة بحسب اللغة و مجازاً بحسب اللغة ايضاً او بحسب الشرع كذلك واما اذا اريد ان الاستعمال في الندب حقيقة بحسب اللغة و مجاز بحسب الشرع فلاتنافي و لا تناقض اصلا لما علم في المنطق من انه يعتبر في التناقض وحدات منها وحدة الاضافة و هذه الوحدة مفقودة في المقام و نتيجة ما تقدم ان الاوامر الواردة في القرآن والسنة اذا كانت مجردة عن القرينة تحمل على الوجوب شرعاً بينما يتوقف بحسب اللغة من جهة اشتراك الاوامر من هذه الناحية و اذا كانت الاوامر مع القرينة على الندب تحمل عليه (ندب) شرعاً و لغة و هذا الاستعمال حقيقة بحسب اللغة و مجاز بحسب الشرع و يكون القرينة معينة بحسب اللغة و صارفة عن المعنى الحقيقي بحسب الشرع .

« فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد وروث الامر به منهم عليهم السلام »

قد اورد عليه بانه لم يكن استعمال صيغة الامر في الندب بازيد من استعمالها في الوجوب وعلى تقدير التسليم فالاستعمال المذكور مع القرينة وهذا لايوجب تساوى احتمال المجاز مع احتمال الحقيقة .

في دلالة صيغة الامر على المرة او التكرار وعدمها

« الحق ان صيغة الامر بمجردها لااشعار فيها بوحدة ولاتكرار »

ذهب صاحب المعالم ره الى ان صيغة الامر موضوعة لطلب الماهية الذى هو الجامع بين المرة والتكرار فلا دلالة لها عند الاطلاق والتجرد عن القرينة على خصوص المرة او التكرار بل لابد من استفادتهما من الخارج بقرينة .

واستدل ره عليه بان المتبادر من صيغة الامر هو نفس طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن مدلولها (صيغة) مثل خروج الزمان والمكان والشدة والضعف والآلة ونحوها

« وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيي نهياً عن ضده »

سيأتي انشاء الله تعالى ان الامر بالشيي كالامر بالصلاة مثلا ـ لا يقتضى النهى عن ضده الخاص كالاكل والشرب والمشي مثلا ـ والضد العام له اطلاقان احدهما ان يراد به احد الاضداد الوجوديه لابعينه وهذا راجع الى الضد الخاص بل هو عينه في الحقيقة ثانيهما الترك والامر بالشيي يقتضى النهى عن ضده العام

بهذا المعنی بالتضمن فالامر بالصلاة مثلا ـ يدل على النهی عن ترك الصلاة بالتضمن.
هذا ماذهب اليه صاحب المعالم ره فی مسئلة اقتضاء الامر بالشيی للنهی عن ضده
و فی المسئلة اقوال اخر سيأتی ذكرها انشاءالله تعالى .

فی دلالة صيغة الامر على الفور او التراخی وعدمها

«و ثانيهما انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التأخير متعينا»

الاولى ان يقول انما يلزم التكليف بالمحال كما فی الاستدلال .

« والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقيقينه المادة »

و الوجه فی المنافاة ان مفاد الصيغة و هو الوجوب يقتضی عدم جواز تأخير المأمور به و مقتضى المادة اعنى المسارعة و الاستباق جواز تأخيره فبينهما منافاة والتأمل لعله اشارة الى ان الامر دائر بين التصرف فی الهيئة بحمل الامر على الاستحباب و بين التصرف فی المادة بحمل المادة على الفور بان يراد من المسارعة والاستباق الفور والترجيح مع الاول من جهات الاولى اشتهار استعمال الامر فی الندب .

الثانية مطابقة حمل الاول مع اصالة عدم الفورية .

الثالثة ان الحمل الاول يؤيده ماذكرناه من الدليل على عدم الفور و التراخی .
الرابعة لزوم تخصيص الاكثر على تقدير حمل الامر على الوجوب لشمول الآيات للمستحبات ايضا ولا يجب المسارعة والاستباق فيها كما لا يخفى .

مقدمة الواجب

«اصل الاكثرون على ان الامر بالشيئى مطلقا»

ينبغى تقديم امور ليعلم مركز النزاع اولاً ومراد السيد المرتضى ره من التفصيل المستفاد من كلامه ره ثانياً .

الاول ان الواجب له عدة تقسيمات ومن جملتها تقسيمه الى المطلق والمشروط فان الواجب اذا لوحظ مع شيئى آخر فان كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالاضافة اليه والا فمشروط فالصلاة بالنسبة الى زوال الشمس واجب مشروط لاشتراط الوجوب بالزوال وبالنسبة الى الطهارة واجب مطلق لعدم اشتراط الوجوب بالطهارة ففى الحقيقة يرجع القيد فى الواجب المشروط الى الوجوب لا الواجب وفى الواجب المطلق الى الواجب نفسه .

الثانى ان القيد و الشرط فى الواجب المشروط يمكن ان يكون مقدوراً كالاستطاعة بالاضافة الى الحج ويمكن ان يكون غير مقدور كزوال الشمس بالنسبة الى الصلاة بينما يكون القيد و الشرط فى الواجب المطلق مقدوراً قطعاً .

الثالث ان مركز النزاع في وجوب المقدمة وعدمه انما هو مقدمة الواجب المطلق واما الواجب المشروط فلا شبهة فى عدم وجوبه وان الامر بالواجب المشروط والمقيد ليس امراً بشرطه وقيده وان كان مقدوراً وذلك لتأخر وجوب الواجب ح عن وجود القيد والشرط و معه كيف يمكن تسريه الوجوب عن الواجب الى القيد والشرط وان شئت قلت لاوجوب لذى المقدمة قبل وجود المقدمة حتى يجب مقدمة وبعد

وجود المقدمة يلزم من وجوب المقدمة تحصيل الحاصل مضافاً الى ان الوجوب ح لغو محض فان وجوب الحج - مثلا - متوقف على الاستطاعة فلو فرض سراية الوجوب عن الحج الى الاستطاعة التي هي مقدمة الوجوب يلزم ان يكون هذا الوجوب المتعلق بالاستطاعة لغواً اذ الغرض من الوجوب البعث الى متعلقه بايجاده في الخارج و هذا الغرض حاصل بدون الوجوب اذ المفروض تحققه من قبل .

الرابع ان المقدمة لها تقسيمات و من جملتها تقسيمها الى السبب و الشرط وعدم المانع والمعد اما السبب فهو ما يلزم من وجوده وجود المسبب و من عدمه عدم المسبب كعقد البيع بالنسبة الى حصول النقل والانتقال و اما الشرط فهو الذي يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجود المشروط كالطهارة بالنسبة الى الصلاة واما عدم المانع فقد اختلف في مقدميته ولاشك في ان وجود المانع يمنع عن تحقق ما يكون مانعاً عنه واما المعد فهو الذي له دخل في ساير المقدمات وان لم يكن له دخل في ذي المقدمة بلا واسطة مثل صعود الدرجة الأولى من السلم فانه مؤثر بالنسبة الى الدرجة الثانية والثالثة بينما لم يكن دخيلا بالنسبة الى الصعود على السطح بلا واسطة .

اذا عرفت هذه الامور فنقول قد نسب الى السيد المرتضى ره انه فصل بين المقدمة السببيه وبين غيرها فذهب الى وجوب المقدمة السببية و عدم وجوب غيرها . وادعى صاحب المعالم ره ان المستفاد من كلام السيد عبارة عن وجوب مقدمة الواجب المطلق الذي هو محل البحث مطلقا من دون فرق بين أن يكون المقدمة سببية او غيرها و الفرق بين السبب وغيره من المقدمات في ناحية اخرى وهي ان المقدمة ان كانت سببية كان الواجب بالنسبة

اليها واجباً مطلقا حتماً و ان كانت غير سببية فيمكن ان يكون الواجب بالنسبة
اليها مطلقاً اومشروطاً وتوضيح ماذكره السيد ره - مع مافي كلامه من الخلط
بين شرائط الوجوب والواجب - ان المقدمة غير واجب تارة كالنصاب بالنسبة الى
الزكواة والاستطاعة بالنسبة الى الحج وواجب اخرى كالوضوء بالنسبة الى الصلاة
ومعهذا لا يمكن القول بوجوب المقدمة دائماً بل لابد من الفرق بين المقدمات
السببية وغيرها فان كانت المقدمة سببية كانت مقدمة الواجب واجبة قطعاً وان
كانت غير سببية يحتمل ان يكون مقدمة الواجب واجبة كالوضوء و يحتمل ان
يكون مقدمة الواجب غير واجبة والسر في ذلك ان المقدمة ان كانت سببية كان
الواجب بالنسبة اليها واجباً مطلقا حتماً لا مشروطاً اذ لا يعقل ان يقال ان
تحققت المقدمة السببية يجب ذو المقدمة اذ مع تحقق المقدمة السببية يتحقق
ذو المقدمة لامحالة من دون احتياج الى الامر به فان الامر به مع انه لغو محض -
لما عرفت من ان الغرض من الايجاب عبارة عن البعث الى متعلقه - يكون من قبيل
الامر بتحصيل الحاصل ولهذا كان الواجب بالنسبة الى مقدمته السببية واجباً مطلقا
دائماً واما اذا كانت المقدمة غير سببية كالطهارة بالنسبة الى الصلاة فلا محذور في
كون الواجب بالنسبة اليها مشروطاً اذ لا يلزم من وجود المقدمة وجود ذي المقدمة
حتى يلزم المحذور السابق اي تحصيل الحاصل واللغوية ولهذا لا يلزم ان يكون
الواجب بالنسبة الى مقدمته غير السببية واجباً مطلقا بل يمكن ان يكون
مطلقا و ان يكون مشروطاً .

وانت لاحظت ان السيد ره قد وافق المشهور في الحكم وخالفهم في الموضوع
بمعنى انه ره وافقهم في وجوب مقدمات الواجب المطلق مطلقا اي سبباً كان

او غير سبب وفى عدم وجوب مقدمات الواجب المشروط ولكنه خالفهم فى تعيين الواجب المطلق والمشروط بمعنى ان اى واجب مطلق واى واجب مقيد ومشروط فذهب المشهور الى ان الظاهر المتبادر من كل امر هو الواجب المطلق فيجب مقدماته الا ان يقوم قرينة على التقييد والاشتراط نحو قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقوله تعالى وآتوا الزكواة المقيد بدليل آخر بالنصاب اما السيد ره فهو لايقول بذلك بل يقول بان كل امر بالنسبة الى السبب مطلق جزماً فيدل على وجوب السبب واما بالنسبة الى ساير المقدمات فيحتمل كونه واجباً مطلقاو يحتمل كونه مقيداً ومشروطاً ومع هذا الوصف فلا دلالة للامر على وجوب تلك المقدمات .

ومما ذكرناه الى الآن ظهر امور ترتبط بعبارة الكتاب .

الاول ان مراد المصنف ره من قوله مطلقا فى اول البحث حيث قال الاكثرون على ان الامر بالشيئ مطلقا .عبارة عن غير المقيد والمشروط .

الثانى ان مراده ره من غيرهما فى قوله(شرطاً كان او سبباً اوغيرهما) عبارة عن عدم المانع والمعد فانهما فى مقابل الشرط والسبب

الثالث ان كلمة مقدور فى قوله مع كونه مقدور . ـ كماذكره صاحب القوانين ره ـ توضيحى اذما من مقدمة للواجب المطلق الاانهامقدورة و كل مقدمة ليست بمقدورة كان الواجب بالنسبة اليها واجباً مشروطاً .

« وبنى على هذا فى الشافى نقض استدلال المعتزله لوجوب نصب»

توضيح جواب السيد ره ان نصب الامام ليس مقدمة سببية لاقامة الحدود حتى يلزم من وجوب اقامة الحدود وجوب نصب الامام

ومن المحتمل ان يكون وجوب اقامة الحدود على تقدير نصب الامام اتفاقاً كوجوب الحج على تقدير الاستطاعة والزكواة على تقدير النصاب .

«ثم ان انضمام الاسباب اليها فى التكليف يرفع ذلك الاستبعاد»

الى هنا اثبت ره اصل جواز تعلق التكليف بالمسببات و لما كان لاينافى جواز تعلق التكليف بالمسببات استبعاد تعلق التكليف بها شرع فى دفع هذا الاستبعاد المدعا .

« ولكنه غير معروف »

ولذا قال المصنف ره سابقاً انه ليس محل خلاف يعرف .

« واثر الشك فى وجوبه هين »

والوجه فى ذلك مازعم ره من ندرة موارد تعلق الامر بالمسبب .

«والجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون ممتنعا»

فان المتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمه لاحال عدم المقدمة .

«و تاثير الايجاب فى القدرة غير معقول»

فى حاشية المحقق ملاصالح الما زندرانى ره : وهو (تأثير) بالنصب عطف على المقدور الاول اى و الجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب ان تأثير ايجاب المقدمة فى القدرة غير معقول لان ايجابها متوقف على ايجابه وايجابه متوقف على القدرة عليه فلو كانت القدرة عليه متوقفة على ايجابها واثراً من آثاره لزم الدورح .

هذا مع ان الايجاب امر اعتبارى والقدرة امر تكوينى ولايعقل تأثير امر الاعتبارى فى التكوينى

« والحكم بجواز الترك هنا عقلي »

هذا ـ كما ذكره المحشون ـ مطلب مستأنف ويحتمل ان يكون من تتمة النقض والجواب عن الاشكال بانه اذا لم يجب المقدمة يجوز للمكلف تركها ومع الترك يستحيل ذو المقدمة . وتقريب الجواب ان جواز الترك لم يكن حكماً شرعياً اذ لا وجه بعد ايجاب الشارع لذي المقدمة ان يحكم بجواز ترك مقدمته نعم بما ان المقدمة ليست بواجبة شرعاً يحكم العقل بجواز تركها .

ثم انه لا ينافي ما ذكره هيهنا من جواز الترك عقلا لما ذكره سابقاً بقوله ولا يمتنع عند العقل تصريح الآمر بانه غير واجب . ووجه عدم التنافي انه فرق بين تصريح الآمر بعدم الوجوب وبين تصريحه بجواز الترك والممتنع هو الثاني شرعاً .

هذا ولكن لا يخفى عليك ان هذا الذي ذكره من جواز الترك عقلا لا شرعاً قد صرح القوم بخلافه وذهبوا الى ان وجوب المقدمة مما لا شك فيه وان البحث عن وجوب المقدمة ليس من ناحية وجوبها العقلي لانه مفروغ عنه وانما الشك في وجوبها الشرعي وهو المبحوث عنه في هذا الباب ويظهر الثمرة في استحقاق الثواب على فعلها واستحقاق العقاب على تركها على القول بالوجوب وعدم استحقاق الثواب والعقاب على الفعل والترك على القول بعدم الوجوب . وقد انكر كثير من العلماء هذه الثمرة وصرحوا بعدم ترتب الثواب والعقاب على مقدمة الواجب حتى على القول بوجوبها الغيري وحاولوا التصوير الثمرة بنحو آخر مثل ما اذا وجب انقاذ الغريق وتوقف على مقدمة محرمة اقل اهمية

كاتلاف زرع الغير ـ مثلاً ـ فيجوز للمكلف ارتكاب المقدمة المحرمة تمهيداً لانقاذ الغريق فاذا افترض ان المكلف ارتكب المقدمة المحرمة ولم ينقذ الغريق فعلى القول بوجوب المقدمة مطلقا تقع المقدمة التى ارتكبها المكلف مصداقاً للواجب ولاتكون محرمة فى تلك الحال وعلى القول بعدم وجوب المقدمة مطلقا او عدم وجوبها اذا لم تكن موصلة الى ذى المقدمة لاتقع المقدمة المذكورة مصداقاً للواجب وتكون محرمة بالفعل .

«وجواز تحقق الحكم العقلى هيهنا دون الشرعى يظهر بالتأمل»

فى القوانين بعد نقل كلام المصنف ره ماهذا نصه: وانا وان استقصينا التأمل فى جواز انفكاك حكم العقل هيهنا من الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه .

فى اقتضاء الامر بشيئى للنهى عن ضده

« احتج الذاهب الى انه عين النهى عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه »

وذلك لان الشيئين المتغايرين مفهوماً اما مثلان وهما المشتركان فى حقيقة واحدة بماهما مشتركان نحو زيد وعمرو بماهما مشتركان فى الانسانية و نحو الانسان والفرس بما هما مشتركان فى الحيوانية واما متخالفان وهما المتغايران من حيث هما متغايران ولامانع من اجتماعهما فى محل واحد اذا كانا من الصفات مثل الانسان والفرس بما هما انسان وفرس ومثل السواد و الحلاوة واما متقابلان وهما المعنيان المتنافران اللذان لايجتمعان

فى محل واحدمن جهةواحدة فى زمان واحد . والتقابل على اربعة اقسام .

١ـ تقابل النقيضين ٢ـ تقابل الضدين ٣ـ تقابل الملكة وعدمها ٤ـ تقابل المتضايفين ومما ذكرناه يظهران مراد صاحب المعالم ره من الضدين جميع اقسام التقابل فان الذى بازاء المثلمين والخلافين عبارة عن المتقابلين .

«وتقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز»

فان الانسان والشجر ـ مثلاً ـ مع انهما مشتركان فى الحدوث والتحيز لم يعدا مثلين لان الحدوث والتحيز ليسا من الصفات النفسيه فهما بهذا اللحاظ متخالفان لتغايرهما نعم هما متماثلان باعتبار اشتراكهما فى الجسمية كاشتراك الانسان والبقر فى الحيوانية و اشتراك زيد و عمرو فى الانسانية .

«فمحصله ان الامر بالشيئى له عبارة اخرى كالاحجية »

فى اقرب الموارد : الاحجية : الكلمة المغلقه يتحاجى الناس فيها ج احاجى واحاج وهى افعوله من حجوات . . . و هى فى الاصل من الحجا بمعنى العقل لان المحاجاة كالمباراة فى العقل فاذا حاجيت فكانك عاقلت .

اقول الاحجية ترادف باللغة الفارسية چيستان ، لغز ، معما سئوال از چيزى بادادن نشانيهاى آن بطورى كه جواب دادن به آن مشكل باشد

«لان الخلافين قد يكونان متلا زمين فيستحيل فيهما ذلك»

و ذلك كالشمس والنهار ـ مثلاً ـ فانهما متلازمان ولا يجتمع الشمس مع ضد النهار اى الليل اذ يلزم من اجتماع الشمس مع الليل اجتماع متلازم الآخر الذى هو النهار مع الليل وهذا هو اجتماع الضدين .

« وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة»

فان العلم يجتمع مع القدرة ولايجتمع مع ضد القدرة الذى هو النوم والا يلزم اجتماع الضدين اذ المفروض ان العلم و النوم ضدان و كذا القدرة تجتمع مع العلم ولاتجتمع مع ضده الذى هو النوم اذ يلزم منه اجتماع الضدين لما هو المفروض من التضاد بين القدرة والنوم و المقام من هذا القبيل وذلك لان الامر بالشيئى كالامر بالصلاة ـ مثلاً ـ والنهى عن ضده كالنهى عن الاكل مثلاً ـ ضدان للامر بالضد الذى هو الامر بالاكل فى المثال فيجتمع الامر بالصلاة مع النهى عن الاكل و لايجتمع مع ضده اى الامر بالاكل والايلزم اجتماع الضدين وكذا النهى عن الاكل يجتمع مع الامر بالصلاة ولايجتمع مع ضده اى الامر بالاكل للزوم اجتماع الضدين ايضاً .

«واقتضاء الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كماترى»

قوله ره كماترى ـ كما فى الحاشيه على المعالم للمحقق الشيخ محمدتقى ره اشارة الى ضعف وجه الاعتذار .

«الوجه الثانى ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه»

هكذا فى القوانين ايضاً وفى الفصول : ان الايجاب طلب فعل الخ وتقييد الامر بالايجاب لاخراج الامر الندبى كمالايخفى

«لايقول بانه لازم عقلى له»

اى لايقول بالدلالة الا لتزامية فى مقابل المطابقة والتضمن .

« بل انما هو خطاب تبعى كالامر بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب »

فكما ان الامر المتعلق بالمقدمة خطاب تبعى لايلزم من تصور الخطاب

بذى المقدمة تصور الخطاب بالمقدمة فكذلك النهى المتعلق بترك الضد خطاب تبعى لا يلزم من تصور الخطاب بشيئى بالنهى عنه (شيئى) تصور الخطاب بترك ضده .

«وجوابه يعلم مماسبق آنفاً فانا نمنع وجوب مالايتم الواجب الابه»

واجيب ايضاً بمنع المقدمية فان المقدمية تقتضى تقدم المقدمة على ذيها ولا تقدم ولا تأخر بين الواجب الذى هو المأمور به وترك ضده بل هما فى مرتبه واحدة

«وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة»

وذلك مثل ما اذا يلزم من رمى سهم قتل مؤمن وكافر معاً فان كان قتل المؤمن حراماً لكان قتل الكافر حراماً ايضاً والا يلزم عدم تحريم علته التى هى الرمى ولازم ذلك تحريم المعلول اى قتل المؤمن من دون تحريم علته وهى الرمى

«على ان ذلك لو اثر لثبت قول الكعبى»

الظاهر ان اسم الاشارة (ذلك) اشارة الى التضاد وكذا الضمير المستتر فى قوله ره (اثر) اى على ان التضاد لو اثر ومنع من اجتماع حكمين من الاحكام فى امرين مثلا زمين لثبت قول الكعبى فانه استدل على انتفاء المباح ـ على ماهو الظاهر من عبارة المصنف ره تارة من طريق الا ستلزام بتقريب ان ترك الحرام ملازم مع فعل من الافعال و بما ان ترك الحرام واجب فكذلك ملازمه واخرى من طريق المقدمية بتقريب ان ترك الحرام يتوقف على فعل من الافعال فبما ان ترك الحرام واجب فكذلك مقدمته. وجوابه عن الاول عبارة عن ان المتلازمين لا يجب اتفاقهما فى الحكم .وعن الثانى انه مع انتفاء الصارف

عن الحرام والكراهة عنه لامقدمية اصلاً بداهة ان ترك الحرام ح لايتوقف على فعل من الافعال ومع انتفاء الصارف و الرغبة فى الحرام و توقف تركه على فعل من الافعال كان ذلك الفعل مقدمة لترك الحرام الا انه لانقول بوجوب مقدمة الواجب اذا كانت غير سبب والقائل بوجوب المقدمه مطلقا يلتزم بوجوب الفعل فى خصوص هذا المورد ولايلزم من ذلك انتفاء المباح بالكلية .

«وانما هى من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان»

هذه العبارة وما بعدها الى قوله ره و اما مع انتفاء الصارف . غير محتاج اليها فى مقام الجواب عن شبهة الكعبى لتمامية الجواب وقد ذكرها المصنف ره لبيان و اقعية وهى ان الافعال وان لم يكن يتوقف الترك عليها الا انها (افعال) لايخلو الانسان عنها على القول بعدم بقاء الاكوان التى هى عبارة عن السكون والحركة والاجتماع و الافتراق - بان يكون الحركة فى الآن الثانى مغايرة للحركة فى الآن الاول وحادثة اخرى غير الاولى و كذا السكون فى الآن الثانى وما بعده مع السكون فى الآن الاول وهكذا فى الاجتماع والافتراق - وكذا على القول ببقاء الاكوان - بان تكون الحركة فى الآن الثانى بقاء للحركة فى الآن الاول لاحادثة اخرى وهكذا فى باقى الاكوان واحتياج الباقى فى بقائه الى المؤثر مثل احتياج الحادث فى حدوثه اليه (مؤثر) فان الافعال من لوازم وجود الانسان على هذين القولين حيث انه لايمكن خلوه من كون جديد او تأثير فى الكون الباقى واما على القول ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقى فى بقائه الى المؤثر جاز خلو المكلف عن اى فعل ولايكون الافعال من لوازم وجود الانسان ولايكون الترك ملازما لفعل من الافعال

بل يمكن انفكاك الانسان عن جميع الافعال فكيف بتوقف الترك عليها .

« فمن يقول بوجوب مالا يتم الواجب الابه مطلقا يلتزم بالوجوب »

الظاهر ان الفعل فى الفرض المذكور مقدمة سببية لترك الحرام اذيترتب على وجود الفعل ترك الحرام وعلى عدمه عدمه (ترك الحرام) وعليه فالقائل بوجوب المقدمة السببية فقط يلزمه ايضاً ان يقول بوجوب الفعل فى هذا الغرض ويكون قوله ره مطلقا غير واقع فى محله كما صرح به المحقق ملا صالح المازندرانى ره .

« اذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص »

توضيحه ان فعل الضد فى المقام كالصلاة بالنسبة الى ازالة النجاسة عن المسجد التى هى المأمور بها ليس علة لتركها فان العلة لترك الا زالة عبارة عن الصارف والكراهة عن الازالة ولم يكن ترك الا زالة وفعل الصلاة كلاهما معلولين لعلة واحدة لان الصارف عن الازالة وان كان علة لترك الازالة الاانه لم يكن علة لفعل الصلاة ايضاً بل العلة لفعل الصلاة عبارة عن الصارف بالنسبة الى الا زالة مع ارادة الصلاة ولما لم يكن بين فعل الصلاة وترك الازالة علية ومعلولية ولم يكن كلاهما معلولين لعلة ثالثة ايضاً بل الموجود مجرد عدم الانفكاك فى الوجود الخارجى لم يلزم من تحريم احدهما اى ترك الازالة حرمة الآخر اى فعل الصلاة .

ومن هنا يظهر ثمرة هذا البحث اى اقتضاء الامر بشيئى للنهى عن ضده وعدمه فعلى الاول كانت صلاة من كان مأموراً بازالة النجاسة عن المسجد باطلاً

فى سعة الوقت وعلى الثانى فلا . ويتوجه البحث الآتى وهو انه يلزم ان يكون الصارف حراماً وواجباً اما وجه حرمته فكونه علة لترك الواجب اى الازالة واما وجه وجوبه فكونه مقدمة للواجب اى الصلاة هذا على القول بوجوب مقدمة الواجب مطلقا واما على القول باختصاص الوجوب بالمقدمة السببية فالصارف حرام فقط ولابأس بالتوصل به الى الواجب الذى هو الصلاة .

«انه ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم فى نحو الخ»

والوجه فى ذلك ان الغرض من الواجبات التعبديه حصول التقرب بها اليه تعالى ولا يتحقق هذا الغرض بالمحرم بينما يكون الغرض من الواجبات التوصليه حصول التوصل بها الى ذى المقدمة وهذا الغرض حاصل بالمحرم ايضا .

ويرد عليه ان الوجه فى استحالة اجتماع الوجوب والحرمة فى امر واحد شخصى عبارة عن تضاد الاحكام وهذا الوجه جار فى التعبديات والتوصليات كليتهما. وتعدد الجهة لو كان مصححاً لجواز الاجتماع فى ما اذا كان الواجب توصلياً لكان مصححاً للجواز ايضاً اذا كان الواجب تعبدياً من دون فرق بينهما من هذه الجهة .

واما مايظهر منه ره من الفرق بين الوجوب التوصلى و الوجوب التعبدى من سقوط وجوب المقدمة بفعلها لحصول الغرض منها الذى هو التوصل و معه لامانع من كونها محرمة دون الوجوب التعبدى . فيرد عليه اولاً ان هذا لايختص بوجوب التوصلى اذ ما من واجب الا و انه يسقط وجوبه بعد الاتيان به (واجب) و ثانياً انه لافرق بين بقاء الوجوب و عدمه بعد اجتماع الوجوب والحرمة حين الاتيان بالواجب .

بقى في المقام تمسكه ره لجواز اجتماع الوجوب والحرمة في امر واحد شخصي اذا كان وجوبه توصلياً بقطع المسافة المحرمة للحج بدعوى ان قطع المسافة المذكورة واجبة ومحرمة . ويرد عليه انه بعد قطع المسافة على وجه المحرم ليس سقوط الواجب الذى هو عبارة عن قطع المسافة على وجه المباح مجدداً من جهة الامتثال والايتان بالواجب بل من جهة انتفاء الموضوع فان الحكم كما يرتفع بامتثاله يرتفع بانتفاء موضوعه ايضاً ولا تكليف آخر على الفرض . و بالجملة فالمأتى به من المسافة المحرمة لم يكن بواجب من باب مقدميته للواجب الذى هو الحج وسقوط الواجب اى الاتيان بالمقدمة بالعود وطى مسافة جديدة لادلالة له على اتصاف المأتى به بالوجوب اصلاً ونتيجة ذلك ان ماأتى به من المسافة فى الفرض المذكور محرم فقط لاان يكون واجباً ومحرماً معاً .

«قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى مالا يتم الواجب الا به»

الظاهر ان هذه العبارة غلط بداهة ان وجوب المقدمة انما هو للتوصل بها الى الواجب الذى هو عبارة عن ذى المقدمة لا للتوصل الى المقدمة التى يعبر عنها بمالا يتم الواجب الا به ولذا قال ره قبيل هذا باسطر : فعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب .

«ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الضد الخاص»

هذا رجوع الى الوجه الاول وعدم تماميته حتى على القول بالمقدمية ووجوب المقدمة مطلقا وتوضيحه ان ترك الصلاة مثلاً وان كان مقدمة لفعل الازالة الذى

هو واجب مضيق الان وجوب المقدمة مختص بحالة امكان التوصل بها الى ذي المقدمة ومن المعلوم استحالة التوصل بهاالى ذي المقدمة الذي هوالازالة في المثال مع وجودالصارف عنه (ذي المقدمة) و قد عرفت انالصارف موجود دائماً مع فعل الضدالذي هوفعل الصلاة في المثال .

واورد عليه فيالقوانين بان اختيار الصارف بالاختيار لاينا في امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف باصل الواجب مكلفباتيان مايتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة .

« وايضاً فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض »
« دليلا علىالوجوب فيحال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها »

هذا جواب آخر عن الوجه الاول و توضيحه ان وجوب المقدمة على القول بوجوبها (مقدمة) مختص بمااذا اراد المكلف فعل ذي المقدمة و قصده و اما مع عدم ارادته لفعلذي المقدمةفلا وجوبلمقدمته وعليهفلاوجوب لتركالصلاة الذي هومقدمة لفعل الازالةاذالم يردالازالة و من المعلومان عدم ارادة الازالة مستمر مع فعل الصلاة .

واورد عليهالمحقق صاحبالكفايةرهبان وجوبالمقدمة بناء علىالملازمة يتبع في الاطلاق والاشتراط وجوب ذيالمقدمة ولا يكون مشروطاً بارادته .

الواجب التخييري

ينقسم الواجب من جهة الى قسمين .

احدهما الواجب التعييني وهوالذي يتعلق الوجوب بهمعيناً ولاواجب

آخر يكون عدلاًله فيتوقف امتثاله على اتيان ذاك الـواجب بالخصوص .

ثانيهما الواجب التخييرى وهو مقابل التعيينى فيتحقق امتثاله بالاتيان بداو بعدله مثل كفارة الافطار العمدى فى صوم شهر رمضان المخيرة بين العتق وصيام شهرين متتابعين واطعام ستين مسكيناً . وقداختلف فى كيفية الوجوب فى الواجب التخييرى هل هو متعلق بالجميع تخييراً او بـاحد الشيئين او الاشياء لابعينه على اقـوال تعرض المصنف ره لبعضها .

وفى القوانين و مما يمكن ان يكون ثمرة النزاع انه اذانذران يأتى بثلاث واجبات شرعية تعلق الوجوب من الشارع بها بنفسها فيبر نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلاث مطلقا على الاول (اى على القول بان الواجب الجميع تخييراً) بخلاف مذهب الاشاعرة فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلى المنتزع منها .

« بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع »

صرح بعض القائلين بهذا القول بـوحدة العقاب فى صورة العصيان و ترك الجميع وان العقاب على مالايجوز تركه . ولكن مقتضى القاعدة تعدد العقاب مثل ثبوة العقاب على جميع المخاطبين فى الـواجب الكفائى بعصيانهم .

« الا انه تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين »

و على هذا القول يختلف الـواجب باختلاف المكلفين بل باختلاف حالاتهم فان المكلف الواحد قد يختار هذا وقد يختار ذاك ولا وجوب قبل اختياره ويلزم ايضاً ان لا يكون وجوب فى صورة العصيان .

الواجب الموسع

ينقسم الواجب بالنسبة الى الوقت الذى يقع فعله فيه الى قسمين .

احدهما غير الموقت وهو ان لايكون لادائه زمان مخصوص بحيث لايجوز تقديمه ولا تأخيره عنه بل الملحوظ نفس الفعل وايقاعه من المكلف على وجه الفورا و من دون اعتباره ايضاً .

ثانيهما الموقت وهو ما عين له وقت مخصوص ثم الفعل بالنسبة الى وقته المعين يتصور على ثلثة اوجه .

الاول ان يكون الفعل زائداً على وقته .

الثاني ان يكون مساوياً له .

الثالث ان يكون ناقصاً عنه .

اما الاول فلاريب فى امتناعه لاستلزامه التكليف بغير المقدور .

واما الثاني فلاريب في جوازه ووقوعه كما في صوم شهر رمضان والوقوف بعرفه .

و اما الثالث فهو محل الخلاف فذهب بعض الى الجواز والوقوع و هو مختار المحققين وبعض الى المنع وهم بين من ذهب الى اختصاص الوجوب فى ماظاهره التوسعة فى الشريعة كالصلاة باول الوقت وبين من ذهب الى اختصاص الوجوب بآخر الوقت .

« ففى الحقيقة يكون راجعاً الا الواجب المخير »

ولكن التخيير هيهنا عقلي ، في الواجب المخير كخصال الكفارة شرعي .

« وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير »

والوجه في الظهور في نفي التخيير عبارة عن ان التخيير يحتاج الى مؤنة زائدة بان يؤتى بكلمة او ونحوها في مقام الاثبات .

« فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلاة »

ولا اختصاص للعزم بالواجبات التخييرية من ناحية توسعة الوقت ولا بها بعد الوقت بل يجب ولو قبل عشرين سنة .

« و مع الغفلة لا يكون مكلفاً او هو كما ترى »

قوله ره كما ترى اشارة الى ضعف الدليل المتقدم ووجه الضعف انه يمكن منع حرمة العزم على ترك الواجب بحيث لو اخل بالواجب والعزم عليه عوقب من جهتين . ومنع عدم انفكاك المكلف من هذين العزمين لجواز الترديد . وعلى تقدير عدم الانفكاك لا محذور في حرمة العزم على ترك الواجب من دون وجوب للعزم عليه .

« وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة »

و نظير ذلك التوسعة في المكان كوقوف عرفات و غيرها .

« والامر فيه سهل »

اذ المراد بالتخيير في اجزاء الوقت هو ما ذكرناه من التخيير بين الجزئيات بحسب اجزاء الوقت .

٤٥

الكلام فى مفهوم الشرط

« اصل الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه »

ينبغى تقديم مقدمتين .

الأولى انه ينقسم المفهوم الى مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة اما مفهوم الموافقة فهو ما كان الحكم فى المفهوم موافقاً فى السنخ للحكم الموجود فى المنطوق ايجاباً وسلباً نحو قوله تعالى ولا تقل لهما اف . فان المنطوق عبارة عن حرمة التأفيف والمفهوم عبارة عن حرمة الضرب والشتم و نحوهما فالمنطوق والمفهوم مشتركان فى ثبوة التحريم. واما مفهوم المخالفة فهو ما كان الحكم فيه مخالفاً فى السنخ للحكم الموجود فى المنطوق وله موارد كثيرة يذكر بعضها فى الكتاب الاول مفهوم الشرط. الثانى مفهوم الوصف . الثالث مفهوم الغاية .

الثانية ان النزاع فى المفهوم صغروى اى فى وجود المفهوم و عدمه بمعنى ان الجملات المبحوث عنها ظاهرة فى المفهوم عند التجرد عن القرينة ام لا ؟ لا ان يكون النزاع كبروياً اى فى حجية المفهوم وعدم حجيته بعد اصل وجوده و تحققه .

« يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط »

و عليه فللكلام مدلول ايجابى و هو المنطوق ومدلول سلبى وهو المفهوم فيما اذا كانت الجملة المشتملة على الشرط موجبة و بالعكس فى العكس .

« وذهب السيد المرتضى ره الى انه لا يدل عليه »

اى لا يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط بل يكون الجملة بالنسبة

الى انتفاء الحكم وثبوته (حكم) عند انتفاء الشرط ساكتاً فليس للكلام الا مدلول ايجابي فقط اذاكان موجباً ومدلول سلبي فقط اذاكان سلبياً .

« احتج السيد بان تأثير الشرط هو تعلق الحكم به »

في القوانين عبر بالتعليق بدل التعلق و تقريب الاحتجاج ان تأثير الشرط ارتباط الحكم وجوداً بوجود الشرط واما انتفاء الحكم بانتفائه فلا لامكان نيابة شرط آخر عن الشرط المفقود .

« الاترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين »

الاستشهاد بقوله تعالى لنيابة الشروط بعضها عن بعض . ولا ربط له بمفهوم الشرط المبحوث عنه .

« والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه »

واما اذا لم يعلم فالتبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعين السببية في الظاهر و احتمال النيابة هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتني به ابداً .

« احدها ان ظاهر الآية يقتضي عدم تحريم الاكراه »

هذا الوجه راجع الى ان الآية الكريمة ليس لها مفهوم لكون الشرط في الآية محققاً للموضوع مثل قولك ان رزقت ولداً فاختنه . بتقريب ان ارادة التعفف محققة لموضوع الاكراه ولا يصدق الاكراه بدونه .

« لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء »

اورد عليه صاحب الحاشية على المعالم ره بانه يمكن حصول الواسطة بين الامرين لامكان الخلو عن الارادتين كما هو الحال في المتردد ومعه يمكن تحقق

الاكراه على البغاء من غير ارادة التحصن بناء على تفسير الاكراه بحمل الغير على مالا يريده لا على مايكرهه كما فسر المصنف ره به .

« و ثانيها ان التعلق بالشرط انما يقتضى انتفاء الحكم عند انتفائه »

هذا الوجه راجع ايضاً الى انتفاء المفهوم للآية الكريمة من جهة ان القائلين بمفهوم الشرط انما يلتزمون به (مفهوم) اذا لم يكن للشرط فائدة سوى ذلك و فى الآية الكريمة فائدة الشرط المبالغة فى النهى عن الاكراه .

« وان الآية نزلت فيمن يردن التحصن »

فى مجمع البيان : قيل ان عبدالله بن ابى كان له ست جوار يكرههن على الكسب بالزنا فلما نزل تحريم الزنا اتين رسول الله (ص) فشكون اليه فنزلت الآية .

« و ثالثها انا سلمنا ان الآية تدل على انتفاء حرمة الاكراه »

هذا الوجه راجع الى ان الآية الكريمة دالة على المفهوم الا ان المفهوم بما انه من الظواهر يرفع اليد عنه بدليل قاطع .

الكلام فى مفهوم الوصف

« اصل واختلفوا فى اقتضاء التعليق على الصفة نفى الحكم عند انتفائها »

المراد بالصفة ـ كما فى الحاشية على المعالم ـ مايعم النعت النحوى وغيره والاول ماكان من الاوصاف مثل اكرم رجلا عالما او غيرها كما اذا كانت الجملة الاسمية نعتاً نحو اكرم رجلاً ابوه عالم او الجملة الفعليه كذلك نحو اكرم رجلاً كان ابوه عالماً او من الظروف نحو اكرم رجلاً فى الدار .

« اولدفع توهم عدم تناول الحكم له »

نحو قولنا اكرم العالم النحوى مثلاً ـ لمن يتوهم ان النحوى من العلماء لا يجب اكرامه

وهذا الاحتمال وان كان مفقوداً في نحو قوله عليه السلام في سائمة الغنم زكواة اذلاوجه لتوهم عدم وجوب الزكواة في الغنم السائمة ووجوبها في المعلوفة ووجه عدم التوهم انه اذا وجبت الزكواة في المعلوفة ـ مع ما للمالك من الكلفة من اجل التعليف ـ تجب الزكواة في السائمة ـ التي ليس على المالك من اجلها كلفة كثيرة ـ بطريق اولى الا ان الكلام في عد الاحتمالات وان لم تكن جارية في ذلك المثال فان البحث لا يختص بذلك المورد .

في مفهوم الغاية

« والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة مابعدها لما قبلها »

قد وقع الخلاف بين الاصوليين في الجملة المشتملة على الغاية نحو قوله (ع) كل شيئ حلال حتى تعرف انه حرام. و كل شيئ طاهر حتى تعلم انه قذر. من جهتين .

الأولى في دخول الغاية في المنطوق اى في حكم المغيا وعدمه فعلى الاول تدل الجملة المشتملة على الغاية بالمنطوق على ثبوة الحكم بالنسبة الى الغاية ايضاً ويكون معنى قولك اقرأ الى سورة يس ـ مثلاً ـ انه يجب قرائة سورة يس كما يجب قرائة ماقبل تلك السورة وعلى الثاني لادلالة لمنطوق الجملة المشتملة على الغاية على ثبوة الحكم بالنسبة الى الغاية فلا يجب قرائة سورة يس في المثال المتقدم وهذه الجهة لم يتعرضها المصنف ره في هذا الكتاب .

الثانية في مفهوم الغاية بمعنى ان الغاية في القضية هل تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية ـ بناء على دخول الغاية في حكم المغيا ـ او عن الغاية وبعدها ـ بناء على خروجها ـ وهذه الجهة تصدى المصنف ره للبحث عنها .

امر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه

« اصل قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جايز »

في القوانين : و مما يتفرع على المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المراة قبل مضي زمان يسع الصلاة و انتقاض التيمم ممن وجد الماء و ان لم يمض زمان يتمكن عن المائية او منع عنها مانع فلا يكون مكلفاً بالمائية فلا ينتقض والمشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص و منها مالو منع عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء و فروع المسئلة كثيرة .

« لكن لا تعجبني الترجمة عن البحث بما ترى »

اى من عدم الفرق بين شرائط الوجوب وشرائط الواجب بينما يكون محل الكلام هو شرائط الوجوب اما مطلقا واما خصوص غير المقدور منها (شرائط الوجوب) كالحيواة والقدرة واما شرائط الواجب فلا ريب في جواز امر لآمر مع علمه بانتفاء الشرط كامره بالصلاة مع علمه بانه لا يتوضأ ابداً .

« حيث جعله على الوجه الذى حكيناه »

حيث استدل الخصم على مذهبه بما سيأتي من جواز امر الآمر مع علمه بانتفاء الارادة من المكلف . مع ان الارادة من شرائط الواجب لا الوجوب بداهة ان الواجب هو الذى يتوقف وجوده على الارادة و اما الوجوب فلا يتوقف عليها بل يتوجه بدونها ايضاً .

« حيث تنحى عن هذا المسلك »

لاختصاصه ره البحث بشرائط الوجوب و لعله يظهر من قوله ره (بشرط ان لا يمنع

المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره) ان الكلام في خصوص شرائط غير المقدورة من الوجوب .

« فاما العالم بالعواقب و باحوال المكلف فلا يجوز ان يأمر بشرط »

بل يأمر مطلقا مع علمه بالشرط ولا يأمر اصلا مع علمه بعدمه وهذا الكلام كما ترى يدل على عدم جواز امر الآمر مع علمه بانتفاء الشرط . واما ما ورد في الشرع مما ظاهره الشرط كآية الحج والدلوك فينحل الاشتراط ـ كما في القوانين ـ الى حكمين مطلقين ثبوتي بالنسبة الى الواجد و سلبي بالنسبة الى الفاقد .

« قبح منا ان نأمر بذلك لامحالة »

فكيف بالله تعالى المنزه عن كل نقيصة .

« و انما حسن دخول الشرط فيما يصح فيه العلم »

الظاهر ان قوله ره حسن بتشديد العين فعل ماض من باب التفعيل و كلمة دخول مفعوله المتقدم ولفظ فقد فاعله المتأخر والمعنى ان جهلنا بصفة المأمور في الاستقبال هو الذي يوجب حسن ذكر الشرط مثل ان تقول ـ مثلا ـ اذهب الى المعركة وقاتل مع الكفار ان لم يكن لك عذر واقعاً اذا لم نعلم وجود العذر وعدمه فانه لاقبح في الاشتراط المذكور واما اذا علمنا بانتفاء العذر قبح ذلك الشرط

« ولنا اليه طريق نحو حسن الفعل »

بان يقال ـ مثلا ـ اكرم العلماء ان كان اكرامهم حسناً مع العلم بحسن ذلك .

« وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعاً »

و هو عبارة عن شرائط الوجوب واما شرائط الواجب كالارادة والطهارة و

نحو هما فلا يتوقف عليها تمكن المكلف شرعاً .

« والدليل على هذا قوله تعالى فناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا »

تقريب دلالة الآية الكريمة ان تصديق الرؤيا ظاهر في العمل بالمرئى وعليه فالآية ظاهرة في ان المرئى هو مقدمات الذبح وقد وقعت من ابراهيم ع ولو كان المرئى هو الذبح نفسه لما صدق التصديق ولم يكن وجه لتقريره تعالى اياه على ذلك.

واورد عليه صاحب الحاشية على المعالم ره بان ماذكره يخالف ظاهر قوله تعالى (اني ارى في المنام اني اذبحك فانظر ماذا ترى) فان الظاهر منه كون المأمور به نفس الذبح وحمله على ارادة المقدمات مجاز وجعل قوله تعالى قدصدقت الرؤيا قرينة عليه حسب ماادعاه فليس اولى من العكس لكن يمكن ان يقال ان دوران الامر بين الوجهين كاف في دفع الاستدلال .

في بقاء الجواز وعدمه بعد نسخ الوجوب

« اصل الاقرب عندى ان نسخ مدلول الامر و هو الوجوب »

نحو نسخ وجوب ثبات الواحد من المسلمين للعشرة من الكفار في المعركة بقوله تعالى: الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفاً فان يكن منكم مأة صابرة يغلبوا مأتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله والله مع الصابرين. (انفال ٦٧)

« وبالجزء الآخر الذى هو رفع الحرج عن الفعل »

اى الجزء الاول فان رفع الحرج عبارة عن عدم الحرج في الفعل الذى عبر عنه سابقاً بالاذن في الفعل .

« لان الفصل علة لوجود الحصة التی معه من الجنس »

فان ناطقاً ـ مثلاً ـ علة لوجود حصة من الحیوان التی فی ضمن الناطق و بذهاب الناطق وارتفاعه یرتفع تلك الحصة التی فی ضمنه ایضاً و علیه ففی المقام بما ان الاذن فی الفعل جنس للوجوب والمنع من الترك فصل له یرتفع بارتفاع المنع من الترك حصة من الاذن التی فی ضمنه (المنع من الترك) ولم یکن حصة اخری حتی یبقی بعد ذهاب الفصل المذکور.

« فقد انکره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة »

اورد علیه بان القول المذکور ایضاً کاف فی ثبوت مایریده المستدل فانهما اذا کانا معلولین لعلة واحدة کان زوال احدهما کاشفاً عن زوال علته القاضی بزوال المعلول الآخر.

ویمکن الجواب عنه بما ذکره صاحب الحاشیه علی المعالم ره بانه لیس المقصود من ابداء الاحتمال المذکور الادفع الحکم بکون الفصل علة للجنس و بیان کون ذلك من المسائل الخلافیة والمقصود من ذلك عدم وضوح الحال فی المسئلة لاحصر الوجه فیه فی القولین المذکورین حتی یقال بکون کل منهما کافیاً فی اثبات المقصود.

«ولو تشبث الخصم فی ترجیح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجمیع»

هذا الاصل عبارة عن الاستصحاب و تقریب الاستصحاب ان النسخ قبل مجیئه لم یکن تعلق بالجمیع قطعاً وبعد مجیئه یشك فی تعلقه بالجمیع. ووجه الشك انه

من المحتمل ان يتعلق النسخ بالجزء الاخير من الوجوب و هو المنع من الترك ومع هذا الوصف يستصحب بعد توجه النسخ ذلك اى عدم تعلق النسخ بالجميع .

« لكان معارضاً باصالة عدم وجود القيد »

هذا الاصل ايضاً عبارة عن الاستصحاب و تقريبه ان القيد اى الاذن فى الترك لم يكن منه عين ولا اثر قبل وجود النسخ قطعاً و بعد مجيئى النسخ يشك فى وجود القيد المذكور و عدمه . و وجه الشك انه من المحتمل ان يتعلق النسخ بالجميع ومعه لم يرتفع خصوص قيد المنع من الترك حتى يخلفه الاذن فى الترك ومع هذا الوصف يستصحب بعد توجه النسخ عدم القيد المذكور المتيقن سابقاً .

« و توضيحه ان الوجوب لما كان مركباً من الاذن فى الفعل »

ولكن الحق ماذهب اليه المتأخرون من ان الوجوب مفهوم بسيط ينتزع من البعث الناشى من الارادة الحتمية وعليه ايضاً لامعنى لبقاء الجواز بعد ارتفاع نفس الوجوب .

فى دلالة صيغة النهى

« اصل اختلف الناس فى مدلول صيغة النهى »

استدل على ان صيغة النهى حقيقة فى التحريم بامور منها التبادر ومنها قوله تعالى ومانها كم عنه فانتهوا . بتقريب ان صيغة افعل للوجوب و وجوب الانتهاء عن الشيئى ليس الاتحريم فعله فدل على تحريم المنهى عنه .

« واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة ع »
يرد عليه مانقلناه من الايراد في الاوامر فراجع .

المطلوب بالنواهي هل هو الترك ام الكف

« فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه »

وقد فسر الكف بزجر النفس عن فعل الشيئ عند حصول الشوق اليه وقيام الداعي الى فعله فالكف اخص مطلق بحسب الوجود عن الترك الذي هو مجرد عدم الايتان بالفعل فان الكف بالمعنى المذكور مستلزم للترك بينما لا يستلزم الترك حصول الكف مثل ما اذا لم يكن للمكلف شوق الى الفعل من اول الامر فلا يصدق معه اسم الكف مع حصول الترك .

ثم انه على تقدير ان يكون المطلوب هو الكف بالمعنى المذكور لم يكن الترك الحاصل من المكلف مطلوباً للناهي . وهذا مما لاريب فيه ولكن يقع الكلام في ان النهي هل هو مطلق شامل للمشتاق الى الفعل المحرم والراغب فيه وغيره ام مختص بالاول ؟ وجهان ووجه الثاني ان غير المشتاق الى الفعل المحرم والراغب فيه يكون ميله عن فعل المحرم وعدم شوقه اليه مغنياً عن التكليف بتركه للاكتفاء به في الصرف عن الفعل والمنع عن ادخاله في الوجود فلاحاجة الى تكليفه به وانما الحاجة الى التكليف المفروض فيما اذا كان مايلا الى الفعل راغباً فيه ليتعلق التكليف بالكف .

ويرد عليه ان هذا خروج عن ظاهر الاطلاق بداهة ان الظاهر يقتضي شمول التكليف لجميع المكلفين المشتاقين منهم الى الفعل المحرم وغيرهم ومن البعيد

جداً عدم تحريم المحرمات على غير الراغب فيها .

وقد يفسر الكف بالميل عن الفعل والانصراف عنه عند تصور الطرفين سواء حصل الرغبة الى الفعل اولا فان العاقل المتصور للفعل والترك لابد من ميله الى احد الجانبين فالمراد بالكف هو ميله الى جانب الترك ويجعل متعلق الطلب هو ذلك الميل نظراً الى مايتوهم من عدم قابلية نفس الترك لان يتعلق به الطلب بخلاف الايجاد فانه لامانع من تعلق الطلب به وعليه فلافرق بين القولين اى القول بكون المطلوب الترك والقول بكون المطلوب الكف الا بالاعتبار حيث يقول القائل بتعلق الطلب بالكف بكون المطلوب هو ميل النفس عن الفعل وانصرافه عنه ويقول القائل بتعلقه بالترك بكون المكلف به نفس الترك المسبب عن ذلك ولعله لذا قال بعض شراح المنهاج حيث عزى اليه القول بعدم الفرق بين القولين المذكورين ويشير اليه ماذكر التفتازاني في المطول من تقارب القولين .

وكيف كان فالحق ما اختاره المصنف ره من كون متعلق الطلب في النواهي هو الترك لامور .

الاول ان الترك هو المتبادر من الصيغة .

الثاني ان الذم والعقوبة انما يترتب على مخالفة المكلف لما طلب منه فان كان المطلوب بالنهي هو الكف لزم ان لايتعلق الذم او العقوبة لفعل المنهى عنه بل على ترك الكف عنه ومن الواضح خلافه وعلى القول بكون المطلوب هو الترك لصح وقوع الذم والعقوبة على الفعل اذ هو في مقابلة الترك .

الثالث ان مفاد المادة هو الطبيعة المطلقة وحرف النهي الواردة عليها

انما يفيد نفيها ومفاد الهيئة الطارية على تلك المادة هو انشاء الطلب فالمتحصل من المجموع هو طلب عدم ذلك الفعل اعنى طلب الترك .

الرابع ان الامر طلب لايجاد الفعل والظاهر ان النهى المقابل له طلب لتركه .

« احتجوبان النهى تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف »

توضيح الاستدلال ان النهى تكليف والتكليف لابد من تعلقه بالمقدور لاستحالة التكليف بغير المقدور كما انه لابد من تعلقه (تكليف) بما لم يكن حاصلا قبل التكليف لاستحالة تحصيل الحاصل . والترك بما انه عدم محض سابق على القدرة و حاصل قبلها لا يعقل ان يكون اثراً للقدرة حتى يكون مقدوراً كما انه لهذا الوجه بعينه لايعقل ان يكون متعلقاً للتكليف للزوم تحصيل الحاصل .

« والجواب المنع من انه غير مقدور »

هذا جواب عن اشكال عدم كون الترك مقدوراً و اما الجواب عن اشكال لزوم تحصيل الحاصل فهو عبارة عما سيجيئ من ان العدم انما يجعل اثراً للقدرة باعتبار استمراره .

« اذ تأثير صفة القدرة فى الوجود فقط وجوب لا قدرة »

فان كان القادر قادراً فى ناحية خصوص الوجود لا فى ناحية العدم لا يصدق انه قادر بل يصدق انه موجب ولذا لا يقال للشمس ـ مثلاً ـ انها قادرة على ايجاد النهار و تحققه بل يقال انها موجبة وذلك لعدم تأثير الشمس الا فى ناحية وجود النهار و تحققه فقط وعليه فان كان المكلف قادراً على فعل شيئ فقط لا على تركه لا يصدق

عليه انه قادر على الفعل بل يصدق فى حقه انه موجب و هذا ظاهر الفساد لكونه قادراً على الفعل قطعاً ولازم ذلك ان يكون قادراً على الترك ايضاً .

« قلنا العدم انما يجعل اثراً للقدرة باعتبار استمراره »

هذا جواب عن اشكال الثانى اى الاشكال بان الاثر لابد ان ليستند الى المؤثر و يتجدد به و اما الجواب عن الاشكال الاول اى الاشكال بان القدرة لابد لها من اثر عقلا والعدم لايصلح اثراً لانه نفى محض . فجوابه ان اثر القدرة ليس عبارة عن عدم المطلق اى عدم المحض بل اثرها عبارة عن عدم المقيد وهو العدم المضاف الى الفعل نحو عدم الزنا وعدم شرب الخمر وهذا العدم له حظ من الوجود ويصلح ان يكون اثراً للقدرة .

اجتماع الامر والنهى فى شيئى واحد

«اصل الحق امتناع توجه الامر والنهى الى شيئى واحد و لانعلم فى ذلك مخالفاً »

فى القوانين : ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان ره من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد ره فى الذريعة وذهب اليه جلة من فحول متأخرينا كمولانا المحقق الاردبيلى و سلطان العلماء والمحقق الخوانسارى وولده المحقق والفاضل المدقق الشيروانى والفاضل الكاشانى والسيد الفاضل صدرالدين وامثالهم رحمهم الله تعالى بل و يظهر من الكلينى ... والذى يقوى فى نفسى ويترجح فى نظرى هو جواز الاجتماع

و ممن ذهب الى الجواز من المعاصرين سيدنا الامام الخمينى ادام الله ظله العالى حيث قال ـ على ما فى تهذيب الاصول ج ١ ـ : اذا عرفت ما رتبناه من المقدمات يظهر لك ان الحق هو جواز الاجتماع .

« و ينبغى تحرير محل النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس و بالشخص »

الوحدة قد تكون بالشخص نحو زيد وقد تكون بالنوع مثل الانسان و قد تكون بالجنس كالحيوان ومحل البحث هو الاول اذا تعددت جهة الامر والنهى واما الثانى والثالث فلا شبهة فى جواز تعلق الامر و النهى بشيئى واحد فيهما والسر فى ذلك واضح فان الامر فيهما بحسب الواقع متعلق بغير ما تعلق به النهى ففى مثال السجود وان كان المتعلق بحسب الظاهر فى الامر والنهى كليهما هو السجود الا ان متعلق الامر واقعاً هو السجود لله تعالى و متعلق النهى هو السجود للشمس والقمر .

ومما ذكرناه ظهر ان مراد المصنف ره من الوحدة بالجنس اعم منها ومن الوحدة بالنوع فانهما مشتركان من جهة تعدد الافراد فيهما بينما لاتعدد فى الواحد بحسب الشخص .

« و ربما منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ »

المانع هو بعض المعتزلة .

« و قد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال »

العبارة هكذا فيما رأيته من النسخ ولكنها غلط قطعاً وعبارة الصحيح هكذا : بعض من جوز التكليف بالمحال ـ كما فى القوانين ـ والمجوز للتكليف بالمحال عبارة عن الاشعرى .

« لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز »

ومن المعلوم ان جواز الترك وعدمه متنافيان. هذا مع انه يلزم ان يكون شيئى واحد محبوباً ومبغوضاً من جهة واحدة وهذا ايضاً نفسه محال.

« فان الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة بخلاف الصلاة »

فان الصلاة مركبة من الهيئآت والاكوان والاذكار توضيحه انه لو لم نقل بكون الهوى الى الركوع والسجود والنهوض عنهما الى القيام والجلوس من اجزاء الصلاة فلا محالة يكون الاعتماد على الارض المعتبر فى صدق السجدة من اجزاء السجدة وهى (سجدة) من اجزاء الصلاة فاذن ما يتحقق فى الخارج من الاعتماد على ارض الغير فى حال السجدة منهى عنه باعتبار انه جزئى وفرد لكون كلى الذى هو الغصب والنهى المتعلق بالغصب متعلق به ايضاً ومأمور به باعتبار انه جزء للسجدة الجزئيه التى هى جزء للصلاة الجزئية ايضاً وهى اى الصلاة الجزئية فرد للصلاة الكلية فالامر بالصلاة الكلية امر بالصلاة الجزئية المتحققة فى الخارج والامر بالصلاة الجزئية امر باجزائها واجزاء اجزائها.

« على ابعد الرأيين فى وجود الكلى الطبيعى »

ذهب بعض الى ان كلى الطبيعى كالانسان لا وجود له غير وجود فرده بمعنى ان وجوده عين وجود الفرد. و ذهب بعض آخر الى ان كلى الطبيعى موجود فى الخارج وينقسم الى حصص كثيرة فحصة منه فى ضمن هذا الفرد وحصة منه فى ضمن فرد آخر والاول اقرب الرأيين والثانى ابعدهما.

« فيجتمع فيه الامر والنهي و هو شيئي واحد . »

توضيح ذلك ان الاوامر والنواهي وان كانت متعلقة بالطبائع الكلية الا انه تسري تلك الاوامر والنواهي من الطبائع الكلية الى افرادها الموجودة في الخارج ولا تقف في نفس تلك الطبائع الكلية سواء قلنا بان الطبائع الكلية موجودة بعين وجود افرادها اوقلنا بان الطبائع الكلية تتحصص بحسب افرادها و عليه فالنهي وان كان متعلقاً بطبيعة الغصب الكلية الا انه يسري من تلك الطبيعة الكلية الى افرادها الموجودة في الخارج و كذا الامر فانه وان كان متعلقاً بطبيعة الصلاة الكلية الا انه يسري من تلك الطبيعة الكلية الى الجزئيات المتحققة في الخارج ايضاً و عليه فيتوجه الامر والنهي كلاهما الى الكون الجزئي الموجود في الخارج بداهة ان الكون الجزئي ح منهي عنه باعتبار انه فرد لكون كلي الذي هو عبارة عن الغصب لما عرفت من ان النهي يتعلق بالغصب الكلي - الذي عبارة عن الكون الكلي - و يتعدى منه الى جزئيه و فرده و مأمور به باعتبار انه جزء او جزء جزء للصلاة الجزئية التي هي فرد للصلاة الكلية و قد عرفت ايضاً ان الامر يتعلق بالصلاة الكلية و يتعدى منها الى الصلاة الجزئيه والامر المتعدي الى الصلاة الجزئية امر باجزائها (صلاة الجزئية) و اجزاء اجزائها ايضاً .

« اختلفوا فى دلالة النهى على فساد المنهى عنه على اقوال »

النهى المتعلق بالعبادة كالنهى عن الصلاة والصوم حال الحيض نحو دع الصلاة ايام اقرائك. وكالنهى عن الصوم يوم الفطر مثلا لاتصم يوم الفطر والنهى المتعلق بالمعاملة كالنهى عن البيع وقت النداء يوم الجمعة بقوله تعالى : ياايها اللذين آمنوا اذانودى للصلاةمن يوم الجمعة فاسعوا الى ذكرالله وذروا البيع .

« لناعلى اوليهما ان النهى يقتضى كون مايتعلق به مفسدة غيرمرادللمكلف »

قوله ره للمكلف بكسر اللاماسم فاعل. وتقريب الاستدل ان النهى يقتضى ان يكون متعلقهذامفسدة وغير مراد للمكلف اى الشارع والامر يقتضى ان يكون متعلقه ذامصلحة ومراداًللمكلف ولا يمكن ان يكون شيئ واحد فى زمان واحد واجداً للمصلحة والمفسدة كليتهما كما انه لايمكن ان يكون مراداً وغيرمراد محبوباً و مبغوضاً .

هذامع ان العبادةلابدفيها من نيةالقربة ولايتحقق قصد القربةبما هومبغوض من ناحية النهى .

« لكانت باحدى الثلاث وكلها منتفية اما الأولى والثانية فظاهر »

وجه الظهوران مدلول النهى فى نحو لاتبع وقت النداء ـ مثلا ـ عبارة عن حرمة البيع وامابطلان البيع و فساده فلا يكون عيناً لذلك المدلول ولاجزء له .

« فلانهامشروطة باللزوم العقلى اوالعرفى كما هومعلوم وكلاهما مفقودان »

وجه الفقد ان انه لا ملازمة عقلا اوعرفاً بين حرمة البيع وقت النداء ـ مثلا ـ

وفساده ولذا یجوز التصریح بالصحة مع الحرمة من دون ان یکون فی ذلك تناقض .

« و ذلك دلیل علی عدم اللزوم بین »

قوله ره بین صفة لقوله ره دلیل ای وذاك دلیل بین علی عدم اللزوم .

« لم یزالوا یستدلون علی الفساد بالنهی فی ابوابه کالانکحة والبیوع »

الظاهر ان الضمیر فی قوله ره فی ابوابه راجع الی الشرع. والنهی فی الانکحة نحو قوله تعالی ولاتنکحوا المشرکات حتی یؤمن . وفی البیوع نحو قوله ع لاتبع مالیس عندك .

« بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهی وهی مصلحة خالصة »

ای یوجب الصحة لفوات قدر الزائد من مصلحة النهی مع ان هذا القدر الزائد ـ من المصلحة الموجودة فی الترك ـ مصلحة راجحة لایعارضها شیئی من مصلحة الصحة اذ المفروض انتفاء هذا القدر الراجح فی جانب الفعل .

« اذ الخلاف والتشاجر فیه ظاهر جلی »

تشاجر القوم : تخالفوا وتنازعوا ای اشتبکوا فی النزاع اشتباك الاشجار .

« لجواز اشتراکها فی لازم واحد فضلا عن تناقض احکامها »

مثل لاشتراك المتقابلات فی لازم واحد بالحر والبرد المفرطین المشترکین فی اقتضاء الهلاك وبالطهر والحیض بالنظر الی العدة .

« سلمنا لکن نقیض قولنا یقتضی الصحة انه لایقتضی الصحة »

و ذلك ان نقیض کل شیئی رفعه فنقیض القول بانه یقتضی الصحة عبارة عن القول بانه لایقتضی الصحة بنحو السالبة المحصلة لا القول بانه یقتضی عدم الصحة

بنحو الموجبة المعدولة المحمول نظير ان نقيض قولنا يصدق عليه السواد عبارة عن قولنا لا يصدق عليه السواد لا ان يكون نقيضه يصدق عليه عدم السواد .

« واجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على معنى »

الظاهر ان قوله ره على معنى متعلق بقوله ره الدليل وقوله ره الظاهر صفة له (الدليل) والمعنى انه اذا قام دليل على شيئى وكان ذاك الدليل ظاهراً فى ذلك الشيئى لا صريحاً فيه ونصاً بالنسبة اليه يجوز التصريح بالخلاف والتنصيص بان الظاهر غير مراد وذلك نظير ان صيغة الامر ـ مثلا ـ ظاهرة فى الوجوب و هذا الظهور لا يمنع من التصريح بارادة خلاف هذا الظاهر مثل ان يصرح بارادة الاستحباب وفى المقام بما ان النهى ظاهر فى الفساد من دون ان يكون نصاً فيه لا مانع من التصريح بعدم الفساد بداهة ان الظاهر يرفع اليد عنه بالقرينة .

« و فيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر »

توضيح النظر انه نسلم ان النهى لو كان ظاهراً فى الفساد لم يكن مانع من التصريح بارادة خلاف ذلك الظاهر الا ان التصريح بالخلاف لابد وان يكون منافياً لذاك الظهور كمنافاة التصريح بارادة الندب من صيغة الامر ـ مثلا ـ لظهور الامر فى الوجوب ومنافاة نحو فى الحمام لظهور الاسد فى الحيوان المفترس فى مثل رأيت اسداً فى الحمام بينما لم يكن منافاة فى المقام بين ظهور النهى و بين التصريح بالصحة وهذا دليل على عدم ظهور النهى فى الفساد والا لحصل التنافى و بعد التنافى يقدم ظهور القرينة كساير موارد القرينة وذى القرينة .

« اصل الحق ان للعموم فی لغة عرب صيغة تخصه »

ذهب صاحب المعالم ره والمتأخرون من المعاصرين وغيرهم الى ان للعموم الفاظاً تختص به بحيث لو استعملت فى الخصوص لكان الاستعمال مجازاً وعلى هذا القول يتوجه بحث آخر وهو البحث عن تلك الالفاظ فانها على قسمين .

احدهما ما يكون موضوعاً للعموم بلا كلام فيه .

ثانيهما ما وقع الكلام فيه وهو عبارة عن امور منها الجمع المعرف باللام والمفرد المحلى بها والنكرة فى سياق النفى والنهى .

« لكان القائل رايت الناس كلهم اجمعين مؤكداً للاشتباه »

تقريب تأكيد الاشتباه على ما فى الفصول : ان تكرر الدال يوجب تأكد المدلول و كان المراد بتأكد الالتباس تاكده فى الكلام وتقويه بتعدد موارده حيث كان قبل ذكر التاكيد فى المؤكد (بالفتح) فقط و بعده فيهما (المؤكد بالفتح والكسر) فيتم الملازمة لا تاكد الالتباس فى المؤكد (بالفتح) فيردما قيل من ان تأكيد المبهم بمثله لا يوجب تاكيدا بهامه والتباسه وهذا ظاهر .

ثم اورد ره على الاستدلال المذكور بقوله : ويمكن دفعه بان قرينة التاكيد الناشئة من ارادة العموم فى موارد استعماله عند ذكر التاكيد قائمة هناك على ارادة العموم فلا محذور .

« اذ لا مجال للعقل بمجرده فى الوضع »

التقييد بقوله بمجرده لما سنذكره قريباً من دخل العقل فى اثبات الوضع احياناً لا بحياله بل بضميمة النقل .

« وعن الثانى منع الحصر فيما ذكر من الاوجه »

وجه المنع ان التمييز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر فى نص الواضع وتصريحه او النقل عنه صريحاً بل قد يعلم بوجود الامارات كما سيأتى فى الحاشية الآتية .

« والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جايز »

وجه عدم الجواز ان اثبات الوضع منحصر فى امور .

الاول نص الواضع و تصريحه .

الثانى النقل من الواضع محضاً بالتواتر وبالآحاد .

الثالث النقل من الواضع باعانة تصرف من العقل و مثل له فى القوانين بقوله : كما لو استفيد من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى باللام فانه يثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين من النقل احداهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء منه باى فرد امكن ارادته من الجمع واحتمل شموله له فى كل موضع وثانيتهما ماثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل ويحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيئى ما لم يكن داخلا فى شيئى لا يمكن اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعاً للعموم وهكذا .

الـرابع غير النقل مما يكون كاشفاً عن الوضع كشفاً انياً كالتبادر ونحوه من علائم الحقيقة مما هو معلول للوضع . واما استكشاف الوضع كشفاً لمياً فلا يجوز اثبات الوضع به ومن المعلوم ان استكشاف الوضع من تيقن ارادة الخصوص من هـذا القبيل حيث يكون تيقن ارادة الخصوص علة للوضع فيستكشف من وجود العلة اى تيقن الارادة وجود المعلول اى الـوضع .

« و هذا لا يخلو من نظر »

وجه النظر عدم تماميته فى التكليف بالاباحة نحو كل الطعام فان الحمل على العموم قد يفضى الى تناول الحرام بل لا يتم فى بعض الواجبات ايضاً نحو اقتلوا المشركين فان قتل نفس المحترمة اشد من مخالفة الامر .

« فبان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر »

قوله ره ظاهر خبر لكلمة ان. توضيحه ان التخصيص بخروج بعض الافراد عن العمومات يفتقر الى مخصص ولا يجوز التخصيص بدونه و هذا الافتقار الـى المخصص دليل على عدم كون هذه الالفاظ حقيقة فى الخصوص والا لم يكن وجه للافتقار المذكـور .

« على ان ظهور كونها حقيقة فى الاغلب انما يكون عند عدم الدليل »

هذا جواب آخر توضيحه انالا نسلم ان اللفظ اذا غلب فى معنى كان حقيقة فيه وانما يكون ذاك اذالم يقم دليل على كونه حقيقة فى غير الغالب .

الجمع والمفرد المعرف بال

« اصل الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم حيث لاعهد »

سواء كان جمع سلامة اومكسر اوقلة او تكثير ومثله الجمع المضاف .

« و عزاه المحقق الى الشيخ »

عزا الرجل فلاناً الى ابيه يعزوه عزواً : نسبه اليه .

« لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم »

اى ليس يتبادر العموم دائماً من المفرد المحلى بال عند التجرد عن القرينة وهذا دليل على انه (المفرد المحلى بال) ليس على حد صيغ العموم التى يتبادر منها العموم دائماً عند التجرد عن القرينة. وعلى هذا لا يرد على المصنف ره ما اورده صاحب الحاشية على المعالم بانه لو تم الاستدلال المذكور لافاد كونه مجازاً في العموم فان عدم التبادر من امارات المجاز وح ينافى ذلك ماسيصرح به من كونه حقيقة فى العموم قطعاً وانما الكلام فى كونه حقيقة فيه خاصة او انه حقيقة فيه و فى غيره ايضاً .

« لجاز الاستثناء منه مطرداً و هو منتف قطعاً »

و وجه عدم اطراد الاستثناء انه يقبح جائنى الرجل الا البصرى و اكرم الرجل الا السفهاء .

« اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر »

توضيح الاستدلال انه قد وقع توصيف المفرد المحلى بال بالجمع المعرف فـي كلام من يعتد بشانـه من العـرب حسب ما حكاه الاخفش من العبارتين المذكورتين فيفيد ذلك جواز توصيفه بـه وحيث ان الجمع المحلى بال يفيد العموم كما مر فكذا المفرد و الا لـم يحصل المطابقة بين الموصوف والصفة .

واورد عليه صاحب الفصول (١) بان الاستعمال المذكور شاذ نادر لاختصاص البعض بنقله في خصوص الموردين فيمكن القدح في صحة اوثبوته (٢) ولو سلم فهو مقصور على مورد السماع فلا يثبت المقصود في غيره (٣) ومع ذلك فهو ارادة بالقرينة فلا يثبت عند عدمها (٤) على انه معارض باستعمالهم له في الجنس في مثل قولهم الـرجل خير من المرئة و هو مطرد في الحدود والتمسك باحد الاستعمالين ليس باولى من التمسك بالاخر .

« لان مدلول العام كل فرد و مدلول الجمع مجموع الافراد و بينهما بون بعيد »

يعني ان الاستدلال المتقدم يتوقف على ان يكون عموم المفرد وهـو الموصوف و عموم الجمع وهو الوصف كلاهما افراديا مع ان العموم في الاول افرادى و في الثاني مجموعى .

في الفصول يمكن ان يكون الجواب المذكور ناظراً الى صغرى الدليل من جواز وصفه بالجمع فيرجع الى المنع من صحة ما تمسك به عليه من المثالين

او منع ثبوته او اطراده لمامر من المنافرة او بمنع كبراه من كون الموصوف بالجمع عاماً افراديابل مجموعيا لمامر وهو غير موضوع النزاع .

« فلانه مبنى على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق »

اختلف فى ان عموم الجمع افرادى حتى يتعدد الحكم بتعدد الافراد وكان معنى قولنا اكرم العلماء اكرم كل فرد فرد من العلماء فلافرق بين المثال المتقدم و بين قولنا اكرم كل عالم بحسب المعنى او مجموعى حتى لايتعدد الحكم بتعدد الافراد وكان معنى قولنا اكرم العلماء اكرم مجموع العلماء فيكون الحكم للمجموع بماهو مجموع لالكل فرد فرد فلو تعذر اكرام البعض يسقط الحكم لوحدته (حكم) و عدم حصول الغرض باكرام البعض وهذا بخلاف الاول . وفى مثل للرجال عندى درهم اقرار بدرهم واحد لكل فرد فرد من الرجال على الاول بينما يكون اقراراً بدرهم واحد لجميع الرجال على الثانى ويظهر الفرق ايضاً فى النفى فمعنى لاتكرم الفساق لا تكرم كل فرد فرد من الفساق ان كان العموم افرادياً و يعصى باكرام بعضهم ومعناه لا تكرم مجموع الفساق ان كان العموم مجموعياً فالحرام هو اكرام جميع الفساق لابعضهم .

« لامجال لانكار افادة المفرد المعرف العموم فى بعض الموارد »

توضيحه ان المفرد المحلى بال قد استعمل فى الاستغراق احياناً وهذا ممالاريب فيه كمالا ريب فى ان هذا الاستعمال حقيقة لان الاستغراق لو لم يكن معنى

الموضوع له للمفرد المحلى بال دائماً لكان أحد معانيه قطعاً وانما الكلام في ان المفرد المحلى بال موضوع للاستغراق دائماً كساير الفاظ العموم بحيث لو استعمل في غيره كان مجازاً ام لا ؟ وبالجملة ان استعمل المفرد المحلى بال في الاستغراق كان للعموم وان استعمل في الجنس من دون ان يراد به الاستغراق لم يكن للعموم واستعماله في كل من الامرين حقيقة ولكنه وقع البحث فيما تقدم .

« و من البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك »

كما ان الحجة الاولى - على تقدير ثبوة الحكاية - ايضاً لا تنهض باثبات كون المفرد المحلى بال على حد صيغ العموم بحيث لو استعمل في الخصوص كان مجازاً لما عرفت فيما نقلناه عن صاحب الفصول من الايرادات المتقدمة . و نتيجة البحث ان المفرد المحلى بال ليس من صيغ العموم المستعملة في الخصوص مجازاً بل من الالفاظ المشتركة بين العموم والخصوص .

« فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالباً على ارادة العموم »

التحقيق انه فرق بين هذا العموم المستفاد من المفرد المعرف بال بالقرينة الحالية والعموم المبحوث عنه فان العموم المبحوث عنه عبارة عن العموم الذى يكون مدلول اللفظ بالوضع والعموم في المفرد المحلى بال لم يكن بمدلول اللفظ اصلا وانما يستفاد من مقدمات الحكمة . هذا مع ما في تسمية ذلك بالعموم من المسامحة وينبغي ان يسمى ذلك بالاطلاق والفرق بين العموم والاطلاق اجمالاً : ان العموم بالوضع والاطلاق باجراء مقدمات الحكمة . و بما ذكرناه صرح

سيدنا الامام الخمينى ادام‌الله ظله‌العالى حيث قال على ما فى تهذيب الاصول ج ٢ : واما‌الالف‌واللام فهو فى‌المفرد يفيد تعريف الجنس فقط دون‌الاستغراق فيحتاج الى مقدمات الحكمة لاثبات الاطلاق .

ثم ان‌المعروف ان مقدمات الحكمة عبارة عن ثلثة امور .

الاول ان يكون المتكلم فى مقام بيان تمام المرادولا يكون فى‌مقام الاهمال و الاجمال كما فى قوله تعالى اقيموا الصلاة و آتوا الزكواة .

الثانى ان‌لا يكون قرينة معينة للمرادوالالم يتحقق موضوع الاطلاق .

الثالث عدم وجود قدر متيقن فى مقام التخاطب . ويأتى تفصيل البحث عن هذه المقدمات فى بعض الكتب الاصوليه الدراسية و فى مباحث درس الخارج انشاءالله تعالى .

« اذ الاحكام الشرعية انما تجرى على الكليات باعتبار وجودها »

والوجه فى‌ذلك ان‌الماهية والحقيقة والطبيعة بماهى لم تكن مرادة وانما تكون مرادة باعتبار وجودها فى الخارج .

الجمع المنكر

« لنا القطع بان رجالاً مثلا بين الجموع فى صلوحه لكل عدد بدلاً »

توضيحه ان‌رجلا فى‌الآحاد يشمل هذاالرجل وذاك‌الرجل والثالث و هكذا بدلاً

اى بدلاً عن غيره وهو اى لفظ بدلاً كناية عن الانفراد والوحدة ولا يشمل جميع الآحاد كمالا يختص بواحد معين فكذلك لفظ رجال فى الجموع يشمل هذا الثلاثه من الرجال وتلك الاربعة وهؤلاء العشرة والالف والجميع بدلاً فان كلا من هذا المراتب من مراتب الجمع ولا تشمل كلمة رجال لجميع هذه المراتب كما لا تختص ببعضها .

ان قلت من جملة المراتب الجميع فلابأس بشمول لفظ رجال له (جميع) و معه يثبت العموم .

قلت الجميع وان كان بعض المراتب ويصلح لفظ الجمع المنكر له الا انه لا وجه لتعينه .

ان قلت فما وجه الحمل على الاقل مع انه (اقل) كغيره من المراتب .
قلت الوجه تيقنه .

« اذ يكفى فيها كون اقل المراتب مراداً قطعاً وفيه نظر »

وجه النظر - على ماذكره المحقق ملا صالح المازندانى ره - ان هذه القرينة غير مانعة عن ارادة الكل ولعدم المنافاة بين ارادة الاقل وارادة الكل و مراد الشيخ من القرينة القرينة المانعة اذ بدونها احتمال حمله على الكل باق و هو مناط دليله.

« فانا نمنع كون اللفظ حقيقة فى كل مرتبة و انما هو للقدر المشترك »

اى ليس بمشترك لفظى بين المراتب المتعددة كالثلاثة والمأة والالف حتى يكون حمله على الجميع حملا على جميع حقائقه كما فى كلام بعض العامة بل

مشترك معنوى بين جميع المراتب فلا دلالة له على خصوص بعضها الذى منه الجميع وانما حملناه على الاقل لكونه المتيقن .

« ولئن سلمنا كونه حقيقة فى كل منها لكان الواجب ح التوقف »

توضيحه انه ان سلمنا الاشتراك اللفظى الا ان المشترك اللفظى اذا استعمل مجرداً عن القرينة وجب التوقف والحكم بالاجمال مع عدم وجود قدر متيقن فى البين و عليه فان استعمل جمع المنكر فى الجميع فهذا الاستعمال يتصور على احد وجهين .

احدهما ان يكون الاستعمال المذكور من ناحية ان الجميع جامع لساير المراتب التى دونه (جميع) الموضوع لكل منها لفظ الجمع المنكر نظير استعمال العين فى مجموع معانيه و قد عرفت سابقاً تسمية ذلك بعموم المجاز . والاستعمال على هذا الوجه مجاز قطعاً و لابد له من قرينة المجاز اى القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقى الى المعنى المجازى والقرينة مفقودة .

ثانيهما ان يكون الاستعمال المذكور من ناحية ان الجميع احد المراتب ايضاً كما عرفته فى تقريب الاستدلال على المدعا . والاستعمال على هذا الوجه و ان لم يكن مجازاً بل حقيقة من جهة ان المفروض وضع اللفظ لهذه المرتبة ايضاً الا انه لابد له من قرينة معينة لما علم فى محله من ان استعمال المشترك فى كل واحد من معانيه يحتاج الى قرينة معينه و هى مفقودة ايضاً .

اقل مراتب الجمع

« و ذلك دليل على انه حقيقة فى الزايد دونه »

الضمير فى قوله ره دونه راجع الى الاثنين باعتبار المذكور .

« والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقاً »

و ذلك ان الميت اذاكان له اب وام من دون ان يكون له ولد فللام ثلث المال مع عدم الحاجب وسدسه مع الحاجب قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس . والباقى كله للاب فى الصورتين . والحاجب عبارة عن اخوين فصاعداً او اربع اخوات اواخ واختين و وجه تسمية الحاجب به (حاجب) عبارة عن منعه الام عمازاد على السدس بشرائط مذكورة فى الفقه كتاب الارث والحجب فى اللغة المنع. ولايخفى ان الحاجب اى الاخوة بالمعنى المتقدم وان كان لايرث من الميت شيئاً الا ان له دخلا فى زيادة ارث الاب كما ستعرفه تفصيلا انشاءالله تعالى فى الفقه .

« اذ الخلاف فى صيغة الجموع لا فى ج م ع »

فان لفظ الجمع بمعنى مطلق ضم شيئى الى شيئى . واجاب صاحب الفصول وغيره بان المراد عبارة عن ان صلاة الاثنين فما فوقها صلاة جماعة فيقدر طرفا الاسناد او انها بحكم الجماعة فى انعقاد الجماعة والفضيلة .

٧٥

الخطابات الشفاهية

ينبغي ذكر امور لم يتعرضها صاحب المعالم ره .

الاول ان المراد بالخطابات الشفاهية عبارة عن الخطابات الواردة بصيغة يا ايها الناس و يا ايها الذين آمنوا واقيموا الصلاة ونحوها مما صدر بالفاظ النداء و ادوات الخطاب و وجه تسمية هذه الخطابات بالشفاهية واضح فان الشفاهية من الشفه يقال شافه فلان فلاناً : ادنى شفته الى شفته و خاطبه من فمه الى فمه .

الثانى ان الظاهر ـ كما صرح به سيدنا الامام الخمينى ادام‌الله ظله العالى على مافى تهذيب الاصول ج٢ ـ وجود ملاك النزاع فى امثال قوله تعالى ولله على الناس حج البيت . و قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان مما لم يصدر بالفاظ النداء واداة الخطاب فيمكن ان يقال : هل يلزم من شمول امثال تلك العناوين والاحكام لغير الموجودين تعلق التكليف الفعلى بهم فى حال العدم و صدق العناوين عليهم فى هذا الحال اولا .

الثالث ان هذه المسئلة عقلية على تقدير ان يكون البحث عنها فى جواز مخاطبة الغائبين والمعدومين عقلا وعدمه. ولفظية على تقدير ان يكون البحث فى انه هل يجوز استفادة احكام الغائبين و المعدومين من هذه الخطابات ام لا ؟ وتصوير المسئلة بهذا النحو الاخير انسب بمبحث العام اذ يبحث ح عن شمول الفاظ العموم

لهم و عدمهم اذا وقعت تلو الخطابات الشفاهية او مطلقا على ما استظهرناه في الامر الثاني .

الرابع انه قد قيل بظهور ثمرة المسئلة في موضعين .

احدهما في ظواهر خطابات الكتاب والسنة فعلى القول بالتعميم يكون المخاطبون وغيرهم سواء في الاخذ بظواهر الخطاب ويصير حجة لكلهم وعلى القول بالاختصاص لا تكون تلك الظواهر حجة لغير المخاطبين ولابد في استفادة حكمهم من التمسك بقاعدة الاشتراك التي تكلمنا فيها في الموضوع الثاني .

ثانيهما صحة التمسك بعمومات الكتاب والسنة و اطلاقاتهما بالاضافة الى الغائبين والمعدومين كغيرهم من الحاضرين على القول بالتعميم واما على القول بالاختصاص فلا يصح التمسك بها لغير المخاطبين بل لابد في اثبات الحكم في حقهم (غير المخاطبين) الى تمامية قاعدة الاشتراك في التكليف وهذه القاعدة مختصة بما اذا كان غير المخاطبين متحداً معهم (مخاطبين) في الصنف وقد لا يحرز ذلك من جهة احتمال ان يكون لوصف الحضور دخل في الحكم كما في قوله تعالى (واذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله) فان وجوب السعي لغير المشافهين يثبت بالآية الكريمة على القول بالتعميم ولا يثبت بها (الآية) على القول بعدمه واما اثبات وجوب السعي من باب الاشتراك في التكليف فيتوقف على احراز الاتحاد في الصنف و قد ينكر ذلك بدعوى احتمال دخول الحضور في ذلك .

منتهى التخصيص

« اختلف القوم فى منتهى التخصيص الى كم هو ؟ »

اختلف القوم فى منتهى المقدار الذى يجوز ارادته من العام بعد عدم ارادة العموم منه سواء كان عدم ارادة العموم وارادة الخصوص من ناحية مخصص لفظى ام لا مثال الاول اكرم العلماء الا زيداً وعمراً وبكراً ومثال الثانى اكرم العلماء اذا اريد من العلماء بعضهم لا كلهم .

« انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام »

وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كون الباقى اكثر .

« الا ان يستعمل فى حق الواحد على سبيل التعظيم »

فسيجئ انه ليس من باب التعميم والتخصيص فى شيئ اصلا .

« الرابع قوله تعالى (الذين قال لهم الناس) والمراد نعيم بن مسعود »

فى مجمع البيان : فى المعنى به بالناس الاول ثلثه اقوال احدها انهم الركب الذين دسهم ابو سفيان الى المسلمين ليجنبوهم عند منصر فهم من احد لما ارادوا الرجوع اليهم عن ابن عباس وابن اسحاق وقد مضت قصتهم والثانى انه نعيم بن مسعود الاشجعى وهو قول ابى جعفر وابى عبدالله عليهما السلام والثالث انهم المنافقون عن السدى .

وفي المجمع ايضاً : ان اباسفيان قال يوم احد حين اراد ان ينصرف يامحمد موعد ما بيننا وبينك موسم بدر الصغرى القابل ان شئت فقال رسول الله (ص) ذلك بيننا وبينك فلما كان العام المقبل خرج ابو سفيان في اهل مكة حتى نزل مجنة من ناحية الظهران ثم القى الله عليه الرعب فبدا له فلقى نعيم بن مسعود الاشجعى وقد قدم معتمراً فقال له ابو سفيان انى واعدت محمداً واصحابه ان نلتقى بموسم بدر الصغرى وان هذه عام جدب ولا يصلحنا الا عام نرعى فيه الشجر ونشرب فيه اللبن وقد بدا لى ان لا اخرج اليها واكره ان يخرج محمد ولا اخرج انا فيزيدهم ذلك جرأة فالحق بالمدينة فثبطهم ولك عندى عشرة من الابل اضعها على يد سهيل بن عمرو فاتى نعيم المدينة فوجد الناس يتجهزون لميعاد ابى سفيان فقال لهم بئس الرأى رأيكم اتوكم في دياركم و قراركم فلم يفلت منكم الا شريد فتريدون ان تخرجوا وقد جمعوا لكم عند الموسم فوالله لا يفلت منكم احد فكره اصحاب رسول الله (ص) الخروج وقال والذى نفسى بيده لاخرجن ولو وحدى فاما الجبان فانه رجع واما الشجاع فانه تأهب للقتال وقال حسبنا الله ونعم الوكيل الخ .

« المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجمع من الاقل »

الظاهر ان العبارة هكذا : فان الاكثر اقرب الى الجميع ـ كما في القوانين ـ

« لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز »

وسنذكر انشاء الله تعالى عدم تمامية ما ذهب اليه صاحب المعالم ره من ان

تخصيص العام يوجب مجازيته بل الحق ان ذلك لا يوجب مجازية العام اصلاً .

« قلت لاريب فى ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله »

يعنى ان كل واحد من افراد العام فرد لمدلول العام لا جزء له لان مدلول العام كل فرد فرد لا مجموع الافراد ومعه يكون المدلول كلياً ذا افراد لا كلاذا اجزاء .

« فصار ذلك استعارة للعظمة و لم يبق معنى العموم ملحوظاً فيه اصلاً »

قوله ره استعارة للعظمة اى كناية عنها فليس من باب التعميم والتخصيص .

وفى حاشية المحقق ملاصالح المازندرانى ره على قوله ره ولم يبق معنى العموم ملحوظاً فيه . : اى لا بجميع الافراد ولا ببعضها اما الاول فظاهر واما الثانى فلان ملاحظة الخصوص فرع ملاحظة العموم واذا انتفى الاصل انتفى الفرع قطعاً وفيه اشعار بان الصيغة المذكورة موضوعة للعموم لكن العموم غير ملحوظ اصلاً وربما يقال ان هذه ليست من صيغ العموم اصلاً ولو لا هذه العبارة لامكن جعل قوله و ليس من التعميم والتخصيص ايماء الى هذا القول .

الظاهر ان مراد المصنف ره من قوله ره ولم يبق معنى العموم ملحوظاً فيه اصلاً . ليس ماهو ظاهر فيه بل المراد به ان الصيغة المذكورة ليست من صيغ العموم اصلاً و ذلك لامرين احدهما ما اشار اليه المحقق المذكور من قوله ره وليس من التعميم والتخصيص فى شيئى . ثانيهما ماذكره ره فى الايراد على الاستدلال الرابع من تشبيهه بالثالث حيث قال : وعن الرابع انه على تقدير ثبوته كالثالث فى خروجه عن محل النزاع لان البحث فى تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام .

فان هذه العبارة كالصريح في ان قوله تعالى (وانا له لحافظون) ايضاً ليس من العام في شيئ .

واورد على الاستدلال المذكور ايضاً بان المراد بقوله تعالى (وانا له لحافظون) عبارة عن الله تعالى مع الحفظة او الحفظة خاصة فلا يكون مستعملا في اقل من ثلاثة .

هذا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في صيغ الجمع ومن المعلوم ان قوله تعالى لحافظون ليس من صيغ العموم بل من صيغ الجمع كما لا يخفى .

« لعدم ثبوة صحة اطلاق الناس المعهود على واحد »

لان الناس اسم جمع واطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح .

« والامر عندنا سهل »

لمنع اتفاق المفسرين ومنع صحة اطلاق اسم الجمع المعرف على فرد واحد معهود .

هذا ولكن ـ كما صرح صاحب الفصول ره وغيره ـ قد ورد التفسير به في رواياتنا المروية عن الائمة عليهم السلام فينبغي توجيهه اما بجعله من باب التوسع في النسبة كما في قولهم قتل بنو فلان فلاناً حيث اسند والفعل الصادر من الواحد الى الكل توسعاً او بحمله على الجنس كما يقال فلان يركب الخيل او بان القائل المذكور نزل منزلة الجماعة واطلق عليه لفظ الناس .

« اطلق المعرف بلام العهد الذهنى الذى هو قسم من تعريف الجنس »

ولوضوح كون العهد الذهنى قسماً من تعريف الجنس نقول ان الجنس ينقسم الى اقسام فقد يراد الجنس بما هو جنس اى من دون نظر الى الافراد وقد يراد الجنس باعتبار وجود فرد خاص منه (جنس) في الخارج فذلك الفرد هو المعهود الخارجى

وهو امابااعتبار ذكره سابقاً كقوله تعالى (فعصى فرعون الرسول) بعد قوله تعالى (كما ارسلنا الى فرعون رسولاً) فيقال العهد الذكرى اوباعتبار حضور ذلك الفرد كقوله تعالى (اليوم اكملت لكم دينكم) وقديراد الجنس باعتبار وجود فرد خاص منه (جنس) فى الذهن ويقال العهد الذهنى وقديراد باعتبار وجود الجنس فى جميع الافراد ويقال الاستغراق .

« اريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة »

والقرينة الدلة على ان لام الجنس فى المثالين للمعهود الذهنى المنطبق على البعض الخارجى فمعنى اكلت الخبز و شربت الماء عبارة عن اكل الخبز المعين عند الآكل المبهم عند السامع وشرب الماء المعهود عنده المبهم عند السامع من قبيل جاء رجل بالامس عندى : ان اللام فى المثال المذكور ليس للاستغراق بالبداهة لعدم اكل كل خبز وعدم شرب كل ماء وليس اللام لتعريف الجنس من غير نظر الى الفرد كما فى نحو الحيوان جنس والانسان نوع ونحو الرجل خير من المرأة .

والفرق بين هذا المثال الاخير وسابقه انه لا يمتنع ارادة الافراد فى الاخير بينما يمتنع فى غيره (اخير) والوجه فى ذلك اى فى عدم كون اللام فى المثالين لتعريف الجنس من دون نظر الى الافراد ان الماكول ليس ماهية الخبز والمشروب ماهية الماء بل الخبز الموجود فى الخارج والماء الموجود فى الخارج. و ليس اللام للعهد الخارجى مثل ادخل السوق واشتر اللحم لعدم معهودية الخبز المأكول والماء المشروب عند غير الاكل والشارب فيتعين الاول اى كون اللام فى المثالين للمعهود الذهنى المنطبق على البعض الخارجى .

« اصل اذاخص العام واريد به الباقى فهو مجاز مطلقا »

هذا الاصل يظهر ثمرته فى الاصل الآتى وهو ان تخصيص العام هل يخرجه عن الحجية فى غير محل التخصيص اى فى الباقى ام لافان كان تخصيص العام لا يوجب مجازيته كان العام حجة فى الباقى قطعاً والا فلابد من التكلم فى حجية العام بعد التخصيص فى الباقى و عدمها .

« ان خص بمخصص لايستقل بنفسه من شرط او صفة »

اى بمخصص متصل مثال الشرط اكرم العلماء ان كانوا عدولاً ومثال الصفة اكرم العلماء العدول و مثال الاستثناء اكرم العلماء الا الفساق منهم و مثال الغاية اكرم العلماء الى ان يفسقوا .

« و ان خص بمستقل من سمع او عقل »

اى بمخصص منفصل كما سيصرح بذلك فى البحث الآتى وهو ان تخصيص العام لايخرجه عن الحجية حيث قال ره : و من هذا يظهر حجة المفصل فان المجازية عنده انما يتحقق فى المنفصل للبناء على الخلاف فى الاصل السابق .

مثال السمع نحو ما اذا ورد اكرم العلماء ثم ورد فى دليل آخر لاتكرم الفساق من العلماء و مثال العقل ويسمى العقل بالمخصص اللبى ايضاً نحو ما اذا ورد الامر باطعام الفقراء - مثلاً - ولم يقدر المكلف الاعلى اطعام بعضهم فان العقل يوجب تخصيص العام بالنسبة الى غير المقدور من اطعامهم لاستحالة التكليف بغير المقدور .

« لنا انه لو كان حقيقة فى الباقى كما فى الكل لكان مشتركاً بينهما »

والتحقيق ماذهب اليه سلطان العلماء وتبعه غير واحد من العلماء من المعاصرين وغيرهم من ان تخصيص العام لا يوجب تجوزاً لا فى اداة العموم ولا فى مدخولها وانهما مستعملان فى معناهما الموضوع له والخصوصية انما تستفاد من ناحية القرينة فاذا قلنا اكرم العلما الا الفساق منهم استعمل كلمة العلماء فى العموم و خصوصية كونهم غير فاسقين مستفادة من كلمة الا الفساق منهم .

« وهما متغايران فقد استعمل فى غيرما وضع له »

والوجه فى ذلك ان ماوضع له عبارة عن الباقى مع ما خرج بالتخصيص لا الباقى فقط فان صيغ العموم لم توضع له (باقى) كما هو واضح .

« اذ الكلام فى الحقيقة المقابلة للمجاز وهى صفة للفظ »

لا فى الحقيقة التى ترادف الواقعية و تكون صفة للتناول فاذا قلنا التناول باق حقيقة يعنى التناول باق واقعاً .

« ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازاً فى المنقطع »

فقد يتوهم ان المراد بالامر مادة الامر و بالجمع لفظ الجمع وبالاستثناء كلمة استثنيت ونحوها مع ان المراد بالاولى صيغة الامر وبالثانى صيغة الجمع و بالثالث ادوات الاستثناء اى الا واخواتها .

« و هو من باب اشتباه العارض بالمعروض »

العارض عبارة عن لفظ العام (ع ،ا،م،م) ومعروضه عبارة عن الصيغ والتعبير عن لفظ العام بالعارض من جهة اطلاق هذا اللفظ وشموله لصيغ العموم و كون صيغ العموم محلا للاطلاق والشمول المتقدم و في الحقيقة اجرى حكم الكلي على افراده فان لفظ العام كلي وصيغ العموم كالجمع المعرف بال ــ مثلاً ــ افراده .

« حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد »

توضيح الاستدلال ان التخصيص نوع من التقييد والتقييد بالمتصل مطلقا اى سواء كان فى محل البحث الذى هو التقييد من ناحية التخصيص كالتقييد بالاستثناء فى نحو اعتزل الناس الا العلماء والتقييد بالوصف فى مثل قولنا الرجال المسلمون بناء على افادة الجمع المعرف بال العموم ام فى غير محل البحث كالتقييد بالشرط فى نحو اكرم بنى تميم ان دخلوا عليك لا يوجب تجوزاً والا يلزم التجوز فى نحو مسلمين والمسلم والف سنة الا خمسين عاماً ايضاً واللازم باطل . تقريب الملازمة ان الوجه فى مجازية التقييد عبارة عن ان اللفظ بعد التقييد لم يستعمل فى ما وضع له قبل التقييد وهذا الوجه بعينه جار فى الامثلة التى ذكرناها اخيراً فان مسلمين قبل تقييده بالواو كان مستعملا فى فرد من المسلمين وبعد التقييد فى جمع منهم و المسلم قبل تقييده بال كان مستعملا فى فرد ما من المسلمين و بعد التقييد

فى الحقيقة المشار اليها من حيث هى ان كانت ال للجنس اومن حيث وجودها فى ضمن شخص معين ان كانت ال للهد وكلمة الف قبل التقييد بالاستثناء كان مستعملا فى مفهوم يرادف هزار (١٠٠٠) بالفارسية وبعد التقييد كان مستعملا فى مفهوم يرادف نهصد و پنجاه (٩٥٠) فى تلك اللغة الفارسية .

« و لكان نحو الف سنة الاخمسين عاماً مجازاً »

لم يكن المستثنى منه فى هذا المثال عاماً اى من صيغ العموم بل المستثنى منه فاذا كان الاستثناء من العام مجازاً لكان الاستثناء من العدد مجازاً ايضاً .

« فلا يقال ان مسلم للجنس والالف واللام للهد »

الظاهر ان غرضه ره من الجنس هو المسلم منكرا اى لفردما من المسلمين و اما مع الالف واللام فموضوع للحقيقة المشار اليها من حيث هى ان كانت ال للجنس او من حيث وجودها فى ضمن شخص معين ان كانت ال للعهد كما تقدم فى بعض توضيحاتنا .

« وان الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم »

فمعنى قولنا عمر زيد الف سنة الا خمسين عاماً بحسب الـواقع عبارة عن قولنا الف سنة الاخمسين عاماً عمر زيد فاريد من الف سنة معناه اولا ثم اخرج الخمسون من الف سنة ثانياً ثم حكم بالتعمير ثالثاً .

« و لان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام المدلول مقدماً على الاسناد »

فلا يكون معنى قولنا اكرم العلماء الا الفساق منهم: العلماء كلهم الا الفساق اكرمهم وقد عرفت سابقاً ما نقلناه من الاشكال عن سلطان العلماء و من تبعه من المعاصرين وغيرهم بان العام في موارد التخصيص ايضاً استعمل في العموم و ارادة الخصوص انماهو من ناحية القرينة فلا فرق بين مثال الف سنة الا خمسين عاماً و بين موارد تخصيص العام اصلاً .

ثم انه قد يستشكل في تأخر الاسناد عن الاخراج ـ سواء كان المستثنى منه عدداً او عاماً ـ خصوصاً اذا كان هناك فصل بين الاسناد و بين الاستثناء: بانه لا وجه للقول بان معنى عمر زيد الف سنة الا خمسين عاماً عبارة بحسب الواقع عن انه : الف سنة الا خمسين عاماً عمر زيد وهكذا في مثال اكرم العلماء الا الفساق منهم لا يكون المعنى بحسب الحقيقة العلماء كلهم الا الفساق اكرمهم .

ويمكن الجواب عنه بان الاسناد الصوري الى الكل متقدم على الاخراج واما الاسناد الواقعي المقصود في المقام الذي هو عبارة عن الاسناد الى الباقي فهو متأخر عن الاخراج والمراد بالاسناد في عبارة المصنف ره هو الاسناد الحقيقي فلا يرد عليه ره اشكال .

حجية العام بعد التخصيص

« لا يخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملاً مطلقا »

الظاهر ان قوله ره مطلقا راجع الى اصل المطلب اي الى قوله ره لا يخرجه عن الحجية فيكون الاطلاق بازاء التقييد بما ذكر من التفصيل بين المتصل والمنفصل

وغيره من ساير التفاصيل . و من المتحمل ان يكون الاطلاق المذكور راجعاً الى قوله ره مجملاً ويكون المعنى ان العام المخصص بالمجمل ليس حجة سواء كان المخصص المجمل متصلاً ام منفصلاً وسواء كان مجملاً مفهوماً ام مجملاً مصداقاً و سواء كان لبياً ام غير لبى فان المخصص ينقسم الى اقسام كثيرة لانه قد يكون مبيناً و قد يكون غير مبين والثانى قد يكون الاجمال فيه من جميع الوجوه نحو قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا الكافرين الا بعضهم .

وقد يكون الاجمال فيه فى الجملة وايضاً الاجمال قد يكون من جهة دوران الامر بين الاقل والاكثر وقد يكون من جهة دوران الامر بين المتباينين وعلى جميع التقادير اما ان يكون المخصص متصلاً واما ان يكون منفصلاً وهو (مخصص) لفظى تارة ولبى اخرى كما ان الشبهة مفهومية فى بعض الاحيان ومصداقية كذلك .

مثال دوران الامر بين الاقل والاكثر مع كون الشبهة مفهومية والمخصص متصلاً مثل اكرم العلماء الا الفساق منهم اذا شك فى ان الفاسق هل هو خصوص مرتكب الكبيرة او الاعم منه و من مرتكب الصغيرة .

مثال دوران الامر بين الاقل والاكثر مع كون الشبهة مفهومية والمخصص منفصلاً نحو ما اذا ورد اكرم العلماء ثم ورد فى دليل آخر لا تكرم الفساق من العلماء و تردد مفهوم الفاسق بين ما تقدم .

مثال دوران الامر بين المتباينين مع كون الشبهة مفهومية والمخصص منفصلاً مثل ما اذا ورد اكرم العلماء ثم ورد فى دليل آخر لا تكرم زيداً وتردد امر زيد بين زيد بن عمرو و زيد بن بكر .

مثال الاشتباه في المصداق مثل ما اذا احرز كون فرد مصداقاً لعنوان عام كالعلماء -مثلا- ولكن شك في انطباق عنوان المخصص كالفاسق عليه لامن جهة الشك في مفهوم الفاسق بل بعد العلم بان مفهوم الفاسق مثلا عبارة عن خصوص مرتكب الكبيرة يشك معذلك في انه هل ارتكب كبيرة ام لا. هذا كله في المخصص اللفظي و اما المخصص اللبي مثل ما اذا خرج عنوان عن تحت العام بالاجماع او العقل فان المخصص لم يكن بلفظ بل امر غير لفظي كما لا يخفى وقد اختلف في جواز التمسك بالعام وعدمه في كثير من الاقسام المتقدمة وسيبحث عنها في بعض الكتب الدراسية و مباحث الخارج ان شاء الله تعالى .

« اذا كانت المجازات متساوية لادليل على تعيين احدها »

الضمير المجرور باضافة كلمة احد اليه مفرد مؤنث كما في بعض النسخ لا ان يكون تثنية كما في بعض النسخ ايضاً .

« مضافاً الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم »

قدمر في (فائدة) تقريب وجه دلالة المفرد المعرب للعموم بقرينة الحكمة واما تقريب دلالة العام بعد التخصيص على ارادة الباقي بقرينة الحكمة فهو انه اذا لم يرد العموم -على ما هو المفروض- ولم يرد الطبيعة بما هي طبيعة لما مر من ان الطبيعة بما هي لم تكن مرادة وانما تكون الطبيعة مرادة باعتبار وجودها في الخارج فلا محالة اما ان يراد وجود الطبيعة في ضمن بعض الباقي واما ان يراد وجود الطبيعة في ضمن تمام الباقي و جميعه و حيث لم يقم قرينة سوى التخصيص و ليس له

دلالة على ارادة وجود الطبيعة فى ضمن بعض الباقى يتعين ارادة وجود الطبيعة فى ضمن تمام الباقى و جميعه و هو المطلوب .

«مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته فى اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها»

توضيحه ان المستدل استدل بما تقدم على عدم حجية العام بعد التخصيص مطلقا اى حتى فى اقل الجمع بينما ان استدلاله المتقدم لا يدفع ذاك القول اى القول بان العام حجة فى اقل الجمع من اثنين او ثلثة ان كان المستدل ممن يرى عدم جواز التخصيص الى واحد. ووجه عدم الدفع ان اقل الجمع على هذا القول متيقن واما ان كان المستدل ممن يرى جواز التخصيص الى واحد فالحجة المتقدمة تدفع القول بان العام حجة فى اقل الجمع اذ اقله (جمع) على قول المستدل ليس متيقناً .

« وعن الثانى بالمنع من عدم الظهور فى الباقى وان لم يكن حقيقة »

فكيف اذا كان حقيقة على ما عرفته سابقاً .

التمسك بالعام قبل الفحص

«اصل ذهب العلامة فى التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث»

يقع الكلام فى هذا الاصل فى موضعين .

الاول فى جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وعدمه .

الثانى فى مقدار الفحص على تقدير عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص وانه هل يجب تحصيل القطع بعدم المخصص او يكفى الظن به .

ذهب صاحب المعالم ره في الموضع الاول الى وجوب الفحص في العمل بالعام و في الموضع الثاني الى كفاية الظن بعدم المخصص .

« بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل و هذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء »

الظاهر ان المراد بقوله ره (هذا الكلام) وقوله ره (وهذا غير معدود) عبارة عن القول بجواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص و عليه فالمراد بقوله ره (عن ذلك القائل) عبارة عن القائل بجواز التمسك بالعام قبل الفحص .

ويحتمل ان يكون يراد بقوله ره (هذا الكلام) وقوله ره (وهذا غير معدود) التوجيه المتقدم وعليه فالمراد بقوله ره (عن ذلك القائل) عبارة عن قول الموجه .

« كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالاً راجحاً »

فلا يجوز العمل بالخبر الواحد ـ مثلا ـ اذا احتمل ان يكون له معارض احتمالاً عقلائياً قبل الفحص عن ذلك. هذا في الامارات و كذا الحال في الاصول اللفظية كالمقام اى البحث عما بينا في العموم والاصول العملية كالفحص عما بينا في البرائة ونحوها.

« فصار احتمال ثبوته مساوياً لاحتمال عدمه »

الاحتمالان متساويان بالنظر الى الخارج فان الشهرة وان كانت توجب رجحان التخصيص ومرجوحية العموم الاان اصالة الحقيقة توجب رجحان العموم و مرجوحية التخصيص فصار الاحتمالان متساويين واحتمال العموم مرجوح مع قطع النظر عن اصالة الحقيقة .

« والعرف قاض ايضاً بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث »

هذا دليل على وجوب الفحص فى العمل بالعام وتوضيح هذا الدليل انه يحمل الالفاظ على ظواهرها من غير البحث عن وجود ما يصرف عن تلك الظواهر وبما ان صيغ العموم من مصاديق الظواهر وذلك لظهورها فى العموم من دون نصوصية فى ذلك كان الواجب فى صيغ العموم ايضاً ذلك اى الفحص عما يكون صارفاً عن العموم الذى يكون تلك الصيغ ظاهرة فيه. وهذا الدليل لم يتعرض المصنف ره للجواب عنه وكأنه التزم به والتحقيق فى الجواب عن هذا الدليل ان ينكر جواز حمل الالفاظ على ظواهرها قبل الفحص فى غير صيغ العموم ايضاً. نعم يمكن القول فى خصوص حمل الالفاظ على معانيها اللغوية ان ذلك وان كان ايضاً من مصاديق حمل اللفظ على ما هو ظاهر فيه الا انه لا يجب فى حمل اللفظ على معناه الحقيقى والعمل به الفحص بل يجرى اصالة الحقيقة وعدم القرينة اذا لم يعلم بها والفرق بين الظواهر بعضها مع بعض حيث لا يجب الفحص عما يصرف عنها (ظواهر) فى بعضها كما فى حمل اللفظ على معناه الحقيقى ويجب الفحص عنه فى البعض الآخر كما فى حمل لفظ العام على عمومه ونحوه من الظواهر استقرار السيرة على عدم الفحص فى الاول ووجوده فى الثانى من دون ردع عن تلك السيرة ولعل منشأ السيرة عبارة عن الفرق بين بعض الظواهر مع بعضها الآخر بما اشار اليه المصنف ره

من ان ظهور اللفظ في معناه الحقيقي ظهور لايصادمه كثرة المجاز بينما ان ظهور لفظ العام في العموم ظهور يصادمه كثرة التخصيص .

« و بهذا احتج العلامة على مختاره في التهذيب وهو كالصريح في موافقة هذا القائل »

والاحتجاج المذكور صار سبباً لان ينسب الى العلامة ره انه ذهب في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل الفحص عن المخصص ولادليل على هذه النسبة سوى هذا الاحتجاج فان هذا الاحتجاج كالصريح او فقل ظاهر في جواز الاستدلال بالعام قبل الفحص عن المخصص .

« فتامل »

لعله اشارة الى ما ذكر من انه يحتمل ان يكون الاستدلال المذكور على عدم وجوب تحصيل القطع بانتفاء المخصص لانه لو كان شرطاً لكان حمل اللفظ على حقيقته مشروطاً بالقطع بانتفاء المجاز وقد يظن ترجيح هذا الاحتمال باعتبار ادراج لفظ الاستقصاء في العبارة .

والوجه في ترجيح الاحتمال المذكور من ناحية ادراج لفظ الاستقصاء في العبارة : ان الاستقصاء بمعنى الانتهاء و عليه فالمستفاد من العلامة ره في التهذيب انه يجوز الاستدلال بالعام قبل استقصاء الفحص والبلوغ الى آخر درجته ونتيجة ذلك عدم اعتبار تحصيل القطع بعدم المخصص في جواز العمل بالعام بعد اعتبار اصل الفحص و عليه فما في التهذيب في هذا المبحث يصير موافقاً

لما في التهذيب في مبحث المبين من المنع صريحاً مع دعوى الاجماع عليه ولما في النهاية من المنع ايضاً .

ولكن يرد على ترجيح الاحتمال المذكور من ناحية ادراج لفظ الاستقصاء في العبارة : ان هذا التعبير بعينه موجود في النهاية ايضاً ولو اريد بالاستقصاء في عبارة النهاية الانتهاء والبلوغ الى آخر درجة الفحص كان المستفاد من العلامة ره في النهاية انه لايجوز الاستدلال بالعام قبل استقصاء الفحص والبلوغ الى آخر درجته و نتيجة ذلك اعتبار تحصيل القطع بعدم المخصص في جواز العمل بالعام بينما صرح في النهاية بالاكتفاء بالظن .

« فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحاً في الظن »

هـذا مع قطع النظر عن الخارج و اما مع النظر اليـه و ملاحظة اصالـة الحقيقة فقد عرفت ان الاحتمالين متساويان .

استثناء المتعقب للمتعدد

« وصح عوده الى كل واحد »

بخلاف ما اذا لم يصح عوده الى بعض الجمل نحو اكرم العلماء واحترم العدول الا الفساق فان الاستثناء راجع في هذا المثال الى الاول قطعاً اذ العدول ليس لهم فساق حتى يرجع الاستثناء اليهم و كذا الامر في غير الجمل نحو اكرم العلماء والعدول الا الفساق .

« او يختص هو به »

اى يختص المخصص بالاخير و يجوز عود الضمير المنفصل الى الاخير والضمير المجرور بالباء الى المخصص اى يختص الاخير بالمخصص .

« و قيل بالوقف »

القائل هو الغزالى .

« فانه مجاز على ذلك القول »

اى القول الثانى .

« محتمل عند اول هذين »

اى الوقف .

« حقيقة عند ثانيهما »

اى قول السيد ره .

« و ان كنا فى المعنى موافقين له »

الظاهر ان وجه الموافقة عبارة عن الاحتياج الى القرينة فى الرجوع الى خصوص الاخيرة اوالجميع كما سيصرح بذلك حيث يقول : لكنه فى حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة .

و قد استفاد صاحب القوانين ره من كلمات المصنف ره فى المقام

الاشتراك المعنوی فقال ره : وهیهنا قول خامس اختاره صاحب المعالم ره وهو القول بالاشتراك المعنوی وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج واستعماله فی ای فرد من الافراد حقیقة .

وقد اعترض علی صاحب القوانین صاحب الفصول رهما بان عموم الوضع وخصوص موضوع له غیر اشتراك المعنوی .

ویرد علی صاحب القوانین ایضاً انه علی تقدیر اشتراك المعنوی لم یكن استعال اللفظ فی كل منهما بخصوصه علی عقیدة صاحب المعالم ره حقیقة بل مجازاً فی خصوص الرجوع الی الاخیرة والرجوع الی الجمیع لما تقدم منه ره فی البحث عن صیغة الامر من ان صیغة الامر لو كانت موضوعة للجامع بین الوجوب والندب الذی هو الطلب كان استعمالها فی خصوص الوجوب اوالندب مجازاً .

« وهی ان الواضع لا بد له من تصور المعنی فی الوضع »

توضیح المقام ان الوضع بما انه فعل اختیاری للواضع توقف تحققه علی تصور اللفظ والمعنی وهو ای الوضع من ناحیة تصور المعنی علی اقسام .

الاول الوضع الخاص والموضوع له الخاص وهو ان یتصور الواضع حین ارادته للوضع معنی خاصاً كمولود معین ـ مثلا ـ فیضع لفظاً واحداً ـ نحو لفظ الحسن ـ مثلا ـ اوالفاظاً متعددة معلومة تفصیلاً ـ نحو لفظ احمد وابی حمید وعماد الاسلام

ـ مثلا ـ اوالفاظ معلومة بالاجمال ـ كوضع ما اشتق من النصر (ناصر ، منصور نصير) ـ مثلا ـ لذاك المعنى .

الثاني الوضع العام والموضوع له العام وهوان يتصور الواضع حين ارادته للوضع معنى كليا تحته جزئيات اضافيه كمفهوم الحيوان او جزئيات حقيقية كمفهوم الانسان اوالفاظاً معلومة بالتفصيل ـ كالانسان وبشر و آدم ـ اوالفاظاً معلومة اجمالاً ـ كوضع المشتقات ـ بازاء ذاك المعنى الكلى .

الثالث الوضع العام والموضوع لهالخاص وهوان يتصور الواضع ويلاحظ حين الوضع معنى كلياً يكون وجهاً وعنواناً ومرئاة لافراده و مصاديقه بحيث يكون تصوره تصوراً لافراده بوجه فيضع لفظاً واحداً اوالفاظاً معلومة بالتفصيل اوبالاجمال لا بازاء ذاك المعنى الكلى بل بازاء افراده و مصاديقه .

وقديتوهم قسم رابع وهوالوضع الخاص والموضوع لهالعام بان يتصورالواضع حين ارادته للوضع معنى خاصاً فيضع اللفظ بازاء كلى ذاك المعنى وعامه ولكن ذهب القوم الى استحالته وقالوا ان مفهوم الخاص لا يمكن ان يكون حاكياً عن مفهوم عام اوعن خاص آخر .

و على اى حال مثلوا للقسم الاول بالاعلام الشخصية و للقسم الثانى بالمشتقات و للقسم الثالث بالمبهمات كاسماء الاشارة و بالحروف ايضاً فذهب بعض فى الحروف الى ان الوضع فيها عام والموضوع له خاص و ذهب بعض

الى ان الوضع في الحروف ليس من قبيل القسم الثالث بل الوضع والموضوع له كلاهما عام والخاص هو المستعمل فيه وذهب صاحب الكفاية ره الى ان المستعمل فيه كالوضع والموضوع له عام والخصوصية انما جائت من ناحية الاستعال .

و تقريب كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً في اسماء الاشارة عبارة عن ان الواضع حين وضعه تصور معنى عاماً ولكن لم يضع اسم الاشارة لذاك المعنى الكلى بل لافراده و مصاديقه ففي مقام وضع لفظ هذا - مثلا - تصور كل مفرد مذكر يشار اليه ولكن وضع لفظ هذا لالهذا المعنى الكلى بل لخصوص افراده و مصاديقه . والدليل على ان الموضوع له في اسماء الاشارة خاص عبارة عن عدم استعمالها الا في الافراد والخصوصيات فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لابد في اطلاقه من القصد الى خصوصية معينة وهكذا الامر في ساير المبهمات مما يكون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً .

و تقريب كون الوضع عاماً والموضوع له خاصاً في الحروف عبارة عن ان لواضع حين وضعه لكلمة من - مثلا - تصور معنى عاماً وهو كل نسبة ابتدائية ولكن وضع لفظة من لالهذا المعنى الكلى بل لافراده ومصاديقه اى لنسبة خاصة من الابتداء كالابتداء من المدرسة والدار ونحوهما وهكذا الامر في ساير الحروف .

« او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام »

نحو وضع اسم الفاعل لذات قام به الفعل واسم المفعول لذات وقع عليه الفعل .

« و فى معناها الافعال الناقصة »

فالواضع فى مقام وضع لفظة كان ـ مثلا ـ تصور نسبة صفة هى غير مصدر تلك الافعال الى فاعل ما ولكن وضع لفظة كان لافراد تلك النسبة كنسبة القيام الى زيد فى نحو كان زيد قائماً و نسبة القعود الى عمرو فى نحو كان عمرو قاعداً وهكذا واما الافعال التامة فالوضع فيها عام والموضوع له خاص بالنسبة الى صفة هى مصدر تلك الافعال الى فاعل ما فالواضع فى مقام وضع لفظة ضرب تصور نسبة صفة هى عبارة عن الضرب الكلى الى فاعل ما ولكن وضع لفظة ضرب لافراد تلك النسبة كنسبة ضرب معين الى فاعل معين فى نحو ضرب زيد و اما بالنسبة الى الحدث فالوضع فيها خاص .

و يرد عليه ره ما اورده المحقق سلطان العلماء والمحقق ملا صالح المازندرانى رهما من ان الحدث كالضرب ـ مثلا ـ معنى كلى يندرج تحته جزئيات فالوضع والموضوع له فيه عامان .

والتحقيق ماذهب اليه المتاخرون من ان هيئة الفعل لها مدلول حرفى و قد عرفت اختلاف الاقوال فيه (حرف) و مادة الفعل لها مدلول اسمى فالوضع والموضوع له كلاهما عامان .

« لكل نسبة للحدث الذى دلت عليه الى فاعل بخصوصها »

الضمير المؤنث فى خصوصها راجع الى النسبة اى لكل نسبة معينة فالوضع

بالنظر الى نسبة الحدث الى فاعله عام وبالنظر الى نفس الحدث خاص على ما ذهب اليه المصنف ره .

« و اما الاسم فلانه من قبيل المشتق »

اى من قبيل المشتق فى كون الوضع عاماً لافى جميع الجهات والا يلزم التنافى لما تقدم منه ره من ان الوضع والموضوع له كليهما عام فى المشتق .

والوجه فى كون كلمة غير و سوى من قبيل المشتق عبارة عن دلالتهما على المغايرة التى هى معنى اسمى فيكونان بمعنى مغايراً . وفى القوانين : والاسماء ايضاً وان كان لها وضع مستقل لكنه لابدان يراد منها فى باب الاستثناء المعنى الحرفى والمستعمل فيه ليس الا خصوصيات الاخراج جزئياً حقيقاً لاينافى كون المخرج امراً كلياً كما لايخفى .

« فاى الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة واحتيج فى فهم المراد منه الى القرينة كما فى نظائره »

سيأتى فى الرد على القول باختصاص الاستثناء بالاخيرة مايستفاد منه ره عدم احتياج رجوع الاستثناء الى الاخيرة الى القرينة لكونه متيقناً والقرينة انما يحتاج اليها فى الرجوع الى الجميع ولعل نظره ره هيهنا فى احتياج الرجوع الى الاخيرة الى القرينة عبارة عن الاحتياج الى القرينة بالنظر الى اللفظ و نظره ره فيماسيأتى فى عدم احتياج الرجوع الى القرينة عبارة عن عدم الاحتياج اليها بالنظر الى تيقن الرجوع اليه .

والاولى فى الجمع بين كلمات المصنف ره ان يقال ان الذى لايفتقر الى القرينة عبارة عن الرجوع الى الاخيرة بنحو لابشرط لانه المتيقن والذى يفتقر الى القرينة عبارة عن الرجوع الى الاخيرة بنحو بشرط لا اى الاخيرة فقط دون غيرها.

ثم انه لم اعرف كيف يكون الاخير متيقناً مع انه من المحتمل رجوع الاستثناء الى غير الاخيرة مما تقدم عليها كما سيأتى فى قوله تعالى (ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى الا من اغترف غرفة بيده) فان الظاهر رجوع الاستثناء فى الآية الكريمة الى الاول اى فمن شرب منه.

« ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة »

نحو اكرم بنى اسد وجالس بنى تميم الافارساً اذا فرض كون شخص من بنى تميم مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب فى جميعهم ولفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب.

« والى الجميع باعتبار آخر وح فحكمه حكم المشترك »

اى فحكم هذا القسم حكم المشترك فكما يكون الوضع فى المشترك متعدداً فكذا فى هذا القسم من المستثنى الذى هو محل البحث.

« وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا »

الظاهر ان قوله ره مطلقا قيد للقول بالاشتراك يعنى ان القول بالاشتراك حتى بالنسبة الى ما يكون المستثنى من القسم السابق بان يكون مشتقاً او اسماً مبهماً

اونحوهما باطل ووجه البطلان عبارة عما عرفت من وحدة الوضع في ذاك القسم السابق الذى هو الغالب بينما ان كون المستثنى من الفاظ المشتركة حتى يكون الوضع متعدداً قليل جداً .

« ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعاً متعدد ألكل من الامرين »

الظاهر ان المراد بالهيئة التركيبية ـ كما فى حاشية المحقق ملا صالح المازندرانى ره ـ عبارة عن الهيئة الحاصلة من الادات والمستثنى .

وفي القوانين : ثم انه لم يثبت طريان وضع جديد للهيئة التركيبية الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه .

و فى حاشية على القوانين تفسير الهيئة التركيبية بالهيئة الحاصلة من وقوع المخصص عقيب العمومات .

« واستعمال اهل اللغة استثناء تعقب جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احداهما اخرى »

الاول كمافي قوله تعالى (اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيهالايخفف عنهم العذاب ولاهم ينظرون الاالذين تابوا) .

آل عمران ٨٧

والثاني كمافي قوله تعالى (ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده) فان الظاهر رجوع الاستثناء

فى هذه الآية الكريمة الى الاول اى فمن شرب منه .

« ومن ارجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التى يليها فلدلالة »

الظاهر ان العبارة كما نقلناها والضمير المستتر فى قوله اختص وقوله يليها راجع الى الاستثناء والضمير المؤنث المنصوب بقوله يلى راجع الى الجملة اى ومن ارجع الاستثناء الى الجملتين يدعى انه اذا اختص الاستثناء بالجملة التى يلى الاستثناء تلك الجملة فلدلالة وقرينة .

« احتمل ماعقب بذكره من الحال اوظرف الزمان او ظرف المكان »

الضمير المجرور باضافة الذكر اليه راجع الى كلمة ما وكلمة من بيان له .

« فان قوله تعالى فى آية القذف الامن تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا »

آية القذف عبارة عن قوله تعالى (واللذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلد و هم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً واولئك هم الفاسقون الا اللذين تابوا من بعد ذلك واصلحو فان الله غفور رحيم) و عليه فالاولى ان يعبر بان قوله تعالى فى آية القذف الا اللذين تابوا جار مجرى قوله ان لم يتوبوا .

« اذ لا فرق بين قولنا رأيت زيدبن عبدالله و رأيت زيدبن عمرو »

هذا دليل على ان الجمل المتعددة فى حكم الجملة الواحدة ولا يكون من باب تعقب الاستثناء للجملتين .

« فكذلك ما هي بحكمها »

فقولنا اكرم النحويين و اكرم الاصوليين و اكرم الفقهاء بمنزلة قولنا اكرم العلماء فكما يرجع الاستثناء نحو الا الفساق ـ مثلا ـ في هذا المثال الى جميع العلماء فكذا في الاول يرجع الى النحويين والاصوليين والفقهاء جميعاً .

« وعن الثاني انه قياس في اللغة كالاول »

اورد على الدليل الثاني بامور .

الاول انه قياس للجمل المتعددة بالجملة الواحدة .

الثاني انه فرق بين الجملة الواحدة والجمل المتعددة فان رجوع مايلي الجملة الواحدة اليها باعتبار انه لولاه لكان لغواً . بخلاف مايلي الجمل المتعددة .

الثالث ان قصارى ما يقتضيه حرف العطف انما هو كون المعطوف في حكم المعطوف عليه .

الرابع انه لا يجب اشتراك المأول والمنزل مع المأول به والمنزل عليه في جميع الاحكام .

« ولو كان شرطاً على الحقيقة لماصح دخوله على الماضي وقد يذكر المشية في الماضي »

لان الظاهر من الشرط هو التعليق و لاريب في اختصاصه بالمستقبل .

« ليقف الكلام عن النفوذ والمضى »

في القوانين : وبالجملة المراد منه غالباً ايقاف الكلام عن النفوذ والمضى فاذا

قال افعل كذا غداً فهو جازم فی نفسه بانه يفعله لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل عنه لا يكون الا بمشية الله تعالى فهو جازم فی الايقاع شاك فی الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك انه يستعمل فی الماضی ايضاً مثل قولك حججت وزرت انشاء الله مع ان كلمة ان تصير الماضی مضارعاً و مراد القائل الحج و الزيارة فی المعنى ولا يذهب عليك ان المراد ليس انهما مقبولتان انشاء الله تعالى اذ هو خارج عن فرض المثال بل المراد نفس الحج والزيارة ومراده من التعليق بالمشية ان حصولها انما كان بمشية الله و توفيقه .

و فی الفصول بعد ما نقل عن العضدی انه ذهب الى ان التعقيب بمشية الله تعالى شرط لا استثناء و هو خارج عن محل النزاع ولو اريد الحاقه بجامع كونه تخصيصاً متصلا مثله كان قياساً فی اللغة . قال ره : وصاحب المعالم بعد ان اقتفى اثره فی المنع من كونه استثناء لعدم وجود اداته منع من كونه شرطاً ايضاً واحتج عليه بدخوله على الماضی كما تقول حججت وزرت انشاء الله قال و انما دخلت المشية فی كل هذه المواضع لتقف الكلام عن النفوذ والمضی لا لغير ذلك ثم جعل الاجماع فارقاً بين تعقب المشية حيث يعاد الى الجميع وبين تعقب غيرها حيث يحتمل فيه ذلك ويحتمل عوده الى الاخيرة فقط ولا يخفى ان ما ذكره من نكتة الوقوف انما تترتب على تقدير قصد الاستثناء والتعليق الظاهر

من الآية الآمرة به ايضاً ذلك فالمنع منه في غير محله وح فدخوله على الماضي و نحوه يستدعي تأويلا كالتبرك او تقديراً كالقبول في مثال الحج والزيارة ونحوه في نحوه ثم ما ذكره من ان الاجماع هو الفارق بظاهره غير سديد لانه اذا ثبت المقصود في ذلك ثبت في غيره بضميمة اصالة عدم النقل .

« و احتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول »

فسر المصنف ره مخالفة الحكم الاول بان المستثنى قبل الاستثناء كان له حكم و بعدالاستثناء كان له حكم آخر .

« لوجب فيه لوكان مستقلا بنفسه ان يكون تعلقه بغيره »

حق العبارة ان تكون هكذا : لوكان مستقلا بنفسه ان يتعلق بغيره .

« انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة »

والوجه في ذلك ما ذهب اليه ره من انه اذ اخص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا . ولكن يردعليه ره ما اورده المحقق ملاصالح المازندراني ره من ان الاستثناء على القولين الاولين من الاقوال الثلاثة الآتية لا يوجب التجوز في العام لان العام فيهما اطلق على جميع افراده الاان الحكم مختص ببعضها بقرينة الاستثناء .

« اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه و قبل الحكم »

فيراد تمام المعنى اولاً ويخرج ثانياً ويحكم ويسند ثالثاً فقولنا اكرم العلماء الا

زيداً معناه العلماء الا زيداً يجب اكرامهم فعليهذا لا يكون الاستثناء مخالفاً للحكم اذلم يحكم اولاً بوجوب اكرام زيد ثم بعدم وجوب اكرامه بل خرج زيد قبل الحكم .

« وكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان مفردو مركب »

بمعنى ان الباقي هو المراد من مجموع المستثنى والمستثنى منه وادات الاستثناء فاذا فرض ان العلماء ـ مثلاً ـ منحصرة في العشرة فقولنا اكرم العلماء الا زيداً معناه اكرم تسعة من العلماء فالمراد من مجموع العلماء الازيداً التسعة من العلماء فالاستثناء ايضاً لا يخالف الحكم لان الحكم لم يتعلق الا بالتسعة من العلماء و لم يكن زيد محكوماً بالاكرام اولاً و بعدمه ثانياً .

« فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي »

وعليه لم يكن بالنسبة الى المستثنى حكمان قبل الاستثناء وبعده بل حكم واحد حيث ان الحكم اى وجوب الاكرام فى المثال السابق تعلق من الاول بماعدا زيدلا ان يكون الحكم متعلقا بالمستثنى اولاًاى قبل الاستثناء و غير متعلق به ثانياً اى بعد الاستثناء .

« و قوله ان ترك العمل بالدليل يعنى الاصل فى الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية »

اورد عليه المصنف ره بامور بعضها راجع الى عدم رجوع الاستثناء الى الاخيرة

الى التعليل بشيئى وبعضها راجع الى عدم تمامية العلة المذكورة .

الاول ان الخروج عن اصالة الحقيقة وارتكاب المجاز عند قيام القرينة عليه امر شايع فلا يحتاج ذلك الى التعليل بشيئى اصلاً .

الثاني ان رجوع الاستثناء الى الاخيرة مقطوع به ومعه لايفتقر ذلك الى التعليل بشيئى ايضاً .

الثالث ان التعليل المذكور اى دفع الهذرية لا يصلح للخروج عن الاصل المتقدم والا لقبل الاستثناء وان انفصل فى النطق عرفاً لوجود هذه العلة ههنا ايضاً

« والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعنى القاعدة اواستصحاب هذه الارادة »

الاول اى القاعدة على القول بان الاستثناء دليل على عدم ارادة العموم حين التلفظ والثانى اى الاستصحاب على القول بان الاستثناء دليل على ازالة ارادة العموم وعدم بقائها بعد كونه (عموم) مراداً حين التلفظ .

« وان قدر عروض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر فى صيغة الامر »

توضيح الكلام ان القول باشتراك اللفظى فى صيغة الامر والقول بكونها حقيقة فى الندب مشتركان فى امرين .

احدهما عدم احتياج الصيغة فى استعمالها فى الندب الى القرينة .

ثانيهما احتياج الصيغة فى استعمالها فى الوجوب الى القرينة . و يفترقان فى ان استعمال الصيغة مع القرينة فى الوجوب حقيقة على الاشتراك

والقرينة قرينة معينة و مجاز على القول بكونها حقيقة في الندب والقرينة قرينة صارفة. و كذا الامر في المقام فان قولنا الذي عرفته سابقاً من عموم الوضع مشترك مع القول باختصاص الاستثناء بالاخيرة في امرين .

احدهما عدم الاحتياج الى القرينة في رجوع الاستثناء الى الاخيرة .

ثانيهما الاحتياج الى القرينة في رجوع الاستثناء الى الجميع . ويفترقان في ان رجوع الاستثناء مع القرينة الى الجميع حقيقة على قولنا بينما يكون مجازاً على القول الآخر .

ثم لايخفى عليك ان ما ذكره المصنف ره في صيغة الامر انما يتم على القول بتركب مفهوم الوجوب واما على ما هو التحقيق من بساطة مفهوم الوجوب كما نقلناه سابقاً فلا بل يحتاج حمل صيغة الامر على الندب ـ على القول باشتراكها ـ الى القرينة ايضاً .

« غير منتقل به عنه الى غيره »

اى غير منتقل بذاك الاستعمال عن محله الى غير محله .

« كما يقوله من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط »

اى كما يقول بالانتقال من ذهب الى كون لفظ الامر حقيقة في الندب فقط فانه قائل بان استعمال صيغة الامر في الوجوب واقع في غير محله و يكون انتقالاً عن محله الى غير محله .

« و هذا مما يفرق به بين القولين »

فان الاستعمال في الوجوب حقيقة على القول بالاشتراك و مجاز على القول بالحقيقة في خصوص الندب .

« حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة »

ليس هذا وجهاً للفرق بل وجه لعدم الفرق في الحمل على الوجوب من جهة احتياج حمل المذكور الى القرينة على كلا القولين .

« و عد بعض الاصوليين القول بالاشتراك في فرق الوقف انما هو »

قوله ره عدمبتدا وقوله ره (انما هو بالنظر الى نفس اللفظ) خبره

« و هذا بعيد جدا بعدما علمت من عموم الوضع في المفردات »

الى هنا تكلم ره في الفرق بين مذهبه ره ومذهب اختصاص الاستثناء بالرجوع الى الاخيرة وقد شرع ره مجدداً في ردالقول باختصاص الاستثناء بالرجوع الى الاخيرة بقوله ره وهذا بعيدجداً . و وجه البعداولاًان عموم الوضع في المفردات يقتضي عدم الاختصاص بالاخيرة ولم يوضع الهيئة التركيبية للرجوع الى خصوص الاخيرة ايضاً وثانياً انه يلزم من ذلك عدم جواز رجوع الاستثناء الى الجميع ولو مجازاً بان يستعمل اللفظ الموضوع للجزء اى المرجوع الى الاخيرة في الكل اى في المرجوع الى الجميع والوجه في عدم الجواز عبارة عن عدم كون المركب مركباً حقيقياً .

واورد المحقق ملا صالح المازندراني ره على المصنف ره بان ما نحن فيه

مجاز من باب اطلاق الكل على الجزء و هو غير مشروط بشرط و ذلك لان الاستثناء موضوع للاخراج المخصوص و هو الاخراج عن الاخيرة فاذا استعمل في جزء الموضوع له اعني الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها كان مجازاً فليتامل .

« و اما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله الخ فظاهر البطلان »

توضيح وجه البطلان انه فرق بين المستقل بالذات والمستقل بالعرض فان الاول لا يمكن تعلقه بغيره اصلاً لما هو المفروض من استقلاله و اما الثاني فبما انه غير مستقل بالذات لايختص خروجه عن عدم الاستقلال الى الاستقلال بنحو خاص بل يتصور في المقام باحد نحوين احدهما تعلقه بالاخيرة وثانيهما تعلقه بالجميع ومعه كيف يقطع بالاول .

« و انما ذكر نجم الائمة ره انهم حملوها على الموثرات الحقيقية »

و وجه الحمل عبارة عن دعوى ان العامل مؤثر في الاعراب كتاثير النار في الحرارة ـ مثلاً ـ .

« وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات »

كاجتماع البول والغائط والنوم ـ مثلاً ـ في ايجاب الوضوء فانها علل للوضوء اي معرفات لايجاب الوضوء وعلامات له .

« و قول الفراء فى باب التنازع مشهور و قد حكم فيه بالتشريك بين العاملين فى العمل اذا كان مقتضاهما واحداً »

المستفاد من النجاة ـ كابن هشام فى المغنى باب الرابع فى البحث عن المواضع التى يعود الضمير فيها على متاخر لفظاً ورتبة ـ ان حكم الفراء باشتراك العاملين فى معمول واحد مشروط بشرائط .

احد هما ان يكون العمل للعامل الثانى اما اذا كان العمل للاول والثانى طالباً للرفع فيضمر للثانى نحو : وقد بغى واعتديا عبداكا .

ثانيها ان يكون الاول طالباً للرفع واما اذا كان العمل للثانى والاول طالباً للنصب فيحذف معموله اذا كان فضلة .

ثالثها ان يكون العطف بالواو و وجه جواز اشتراك العاملين فى معمول واحد ح عبارة عن ان المتعاطفين بالواو بمنزلة العامل الواحد واما اذاكان العطف بغير الواو ـ كالفاء ونحوها ـ فلايجوز عند الفراء اشتراك العاملين فى معمول واحد وان تحقق ما تقدم من الشرائط والظاهر انه يعتقد وجوب الايتان للاول بالضمير المنفصل فى الآخر .

ومما ذكرناه يظهر وجه النظر فى مااسنده المصنف ره الى الفراء من ذهابه الى التشريك بين العاملين فى العمل اذا كان مقتضاهما واحداً . بنحو الاطلاق خصوصاً بضميمة مثاله الثانى الذى يكون العامل فيهما طالباً للنصب .

« نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلو هما عن الضمير اتفاقاً »

و وجه عدم الجواز عبارة عن كونهما صفة مشبهة ادلالتهما على الثبوت فالاول على وزن صلب والثاني على وزن طاهر والخبر اذا كان مفرداً مشتقاً لابد من تحمله للضمير كما في الفية ابن مالك :

والمفرد الجامد فارغ وان يشتق فهوذو ضمير مستكن .

« والثالث هوالمطلوب »

وعليه فكما ان اشتراك الخبرين في رابط واحد جايز فكذلك اشتراك العاملين في معمول واحد .

« فلوعاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه »

تقريب كون وجودالاستثناء من الاستثناء كعدمه على تقدير عوده الى الامرين ان الدرهم في المثال المذكور بما انه استثناءعن اثنين ، والاثنان منفي يثبت درهم آخر فيصير المجموع تسعة والدرهم بما انه استثناء عن عشرة والعشرة مثبت ينفي درهم فيصير المجموع ثمانية و عليه فما فائده استثناء الدرهم و قد اخرج من العشرة مثل ما ادخله .

« بعض من قال بعود الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد »

الظاهر ان الخيال الفاسد عبارة عن ان الشرط والجزاء بمنزلة العلة والمعلول فالشرط وان كان مؤخراً لفظاً الا انه مقدم رتبة كتقدم العلة على

معلولها و معه يتعلق بالجميع .

« والامر فيه هين »

والوجه فى كون الامر هيناً ان تقدم الشرط على الجملة التى تعلق الشرط بها مسلم ولكن الكلام فى ان ما تعلق الشرط به هل هو جميع الجمل او الاخيرة فقط .

الضمير المتعقب للعام

« فانه يتحقق المجاز فى المضمر ايضاً على تقدير تخصيص العام لكونه مراداً به بخلاف ظاهر المرجع و حقيقته »

تقريب لزوم المجاز ح ان ما يكون المرجع اى العام ظاهراً فيه وحقيقة فيه ليس بمراد من الضمير حتى يكون الضمير حقيقة .

« والاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع »

ففى نحو قولنا رأيت اسداً فى الحمام فكلمته يكون استعمال الضمير الراجع الى الاسد فى الرجل الشجاع حقيقة بينما يكون استعمال الاسد فى الرجل الشجاع مجازاً .

« اصل لا ريب فى جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة »

تخصيص العام بمفهوم الموافقة كتخصيص عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين. (نساء ۲۴.) حيث دل على حلية نكاح ماعدا المذكورات من النساء قبل ذلك بمفهوم ماورد من ان الذى تزوج المرأة فى عدتها وهو يعلم لم تحل له ابداً. فان مفهومه حرمة ذات البعل على من عقد عليها ابداً اذا العقد على المعتدة اذا كان موجباً للحرمة الابدية كان العقد على المرأة ذات البعل موجباً للحرمة الا بدية بالاولوية و وجه الاولوية ان علاقة الزوجية فى ذات البعل اولى و اشد كما لا يخفى .

« و فى جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف »

تخصيص العام بمفهوم المخالفة كتخصيص قوله عليه السلام الماء كله طاهر بمفهوم ما ورد من انه اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيئى .

« والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة مطلقا »

قوله ره مطلقا اى فى جميع صور المفهوم .

« بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التى هى حجة او كلها لا يقصر فى القوة »

فان لكل منهما قوة من جهة وضعفاً من جهة وذلك لقوة العام فى الدلالة باعتبار النطق وضعفه باعتبار العموم وقوة المفهوم باعتبار الخصوص وضعفه باعتبار المفهوم ومع التساوى يتعارضان و وجب حمل العام على بعض افراده جمعاً بينهما .

« اصل لاخلاف فى جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر »

تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر كتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين . (نساء ١١) بما ورد متواترا من ان القاتل لايرث .

« و وجهه ظاهر ايضاً »

الظاهر ان قوله ره (ايضاً) راجع الى الاصل المتقدم اى كما ان الوجه فى تخصيص العام بمفهوم الموافقة ظاهر ويحتمل ان يكون راجعاً الى الاصل المبحوث عنه اى كما ان عدم الخلاف فى جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر واضح .

« و عن الثانى ان الاجماع الذى ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ »

قد ذكر المصنف ره فيما سيأتى فى وجه كون التخصيص اهون من النسخ ان النسخ رفع والتخصيص لارفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع ولعل قوله ره (فليتامل) اشارة الى ان النسخ ايضاً دفع فى الحقيقة لا ان يكون رفعاً والوجه فى ذلك ان الحكم المنسوخ مجعول من حين جعله الى امد معين والناسخ كاشف عنه . و قد قيل فى وجه الاهونية ايضاً ان التخصيص رفع البعض والنسخ رفع الكل وعليه لايلزم من جواز تأثير خبر الواحد فى الاهون جواز تأثيره فى الاقوى . ولعل قوله ره (فليتامل) اشارة الى قول السيد المرتضى ره

حيث قال لقائل ان يقول رفع الكل بعد العمل به اهون من رفع البعض قبل العمل به فالنسخ اهون بهذا الاعتبار من التخصيص فاذا جاز التخصيص بخبر الواحد جاز النسخ به ايضاً .

ويمكن الجواب عما ذكره السيد ره بان ما ذكره ره انما يتوجه لو دخل ذلك البعض في الخطاب وهو مراد للمخاطب وليس الامر كذلك لان المخصص كاشف عن ان المخاطب لم يرده في حال التخاطب على ما عرفت .

في بناء العام على الخاص

« فاما ان يعلم تاريخهما اولا والاول اما مقترنان »

في حاشية المحقق ملا صالح المازندراني ره : قيل هذا لا يكاد يوجد الا ان يريد بالمقارن المتأخر و المتقدم الموصولين فهو ح قسم من المتقدم والمتأخر وقيل هذا انما يتصور في فعل خاص له عليه السلام مع قول عام .

« فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخاً له »

نسخ الخاص للعام بعد حضور وقت العمل بالعام يتصور على وجهين .

احدهما ان يكون نسخاً لجميع مداول العام .

ثانيهما ان يكون نسخاً لما تداوله العام والخاص مع بقاء حكم الباقي بحاله .

و وجه تعين النسخ عبارة عن عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة حتى يكون تخصيصاً .

« و بين رادله و هم المانعون من النسخ قبل حضور وقت العمل »

وجه المرد عبارة عن انتفاء شرط التخصيص والنسخ عنده .

« و هو هين عند ذينك المحذورين فكان اولى بالترجيح »

اسم الاشارة (ذينك) اشارة الى الالغاء والنسخ .

« علله بانه لايجيز تاخير البيان »

اى ان الشيخ ره لايجوز تأخير البيان .

« و كانه يريد به عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص »

هذا التوجيه من المصنف ره اى وكأن الشيخ ره يريد بعدم جواز تأخير البيان عدم جواز خلو العام عند ارادة تخصيصه (تام) من دليل على التخصيص مقارن للعام ولا يكفى فى التخصيص تقديم مايصلح ان يكون بياناً للعام بل المعتبر هو مقارنة الدليل على التخصيص مع ارادة (تخصيص) وهى اى المقارنة منتفية مع التقديم .

« والجواب عن هذا التعليل اولا انالانسلم عدم جواز تاخير البيان »

هذا جواب عن الاستدلال المذكور و تقريب الجواب امااولاً فلانه يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب واماثانياً فلانه على تقدير سبق الخاص لا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب بل من باب تقديم البيان اومقارنته بتقريب ان المتقدم هو ذات الخاص و اما وصف بيانيته فهو مقارن على ما هو التحقيق .

« فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصاً »

والتخصيص في اربع صورو هي (صور) عبارة عن جميع الصور الاربع مع ورود الخاص قبل حضور وقت العمل اي ما اذا كانا قطعيين او ظنيين اوالعام ظنياً والعام قطعياً او العكس اي العام قطعياً والخاص ظنياً .

« و بين ان يكون ناسخاً مقبولاً »

النسخ المقبول في ثلاث صورو هي الصور الثلاث المتقدمة مع ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام اي ما اذا كانا قطعيين اوظنيين اوالعام ظنياً والعام قطعياً وكان الخاص المتاخر وارداً بعد العمل بالعام بحسب الواقع .

« و بين ان يكون ناسخاً مردوداً »

النسخ المردود في صورة واحدة وهي ما اذاكان العام قطعياً والخاص ظنياً وكان الخاص المتاخر وارداً بعدالعمل بالعام بحسب الواقع فانه يلغو الخاص لعدم صلاحيته للتخصيص ولاللنسخ لعدم نسخ القطعي بالظني .

« اذ ما عداه من الصور خالص من هذا الشوب »

ووجه خلوص ما عدا الصورة المذكورة من شائبة الاشكال المتقدم عبارة عن دوران الامر في ماعدا الصورة المتقدمة بين التخصيص والنسخ المقبول وعلى كلا التقديرين فالعمل بالخاص وهذا بخلاف ما اذا كان العام قطعياً والخاص ظنياً

فان الامر دائر بين التخصيص والنسخ المردود و على الاول فالعمل بالتخصيص و على الثاني بالعام .

« اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي منها وهي قليل عندهم »

و عليه فما يتصور فيه النسخ و هو القرآن الكريم لا جهل في تاريخه و ما يكون الجهل في تاريخه وهو الاخبار المروية عن الائمة عليهم السلام بعد حياة النبي صلى الله عليه وآله لا يتصور النسخ فيه نعم يتصور النسخ في اخبار النبوي و يأتي الجهل في تاريخه الا انها نادرة جدا .

« مذهب من قال بالنسخ في القسم السابق »

القسم السابق عبارة عن صورة تقديم الخاص على العام .

« و وجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك ظاهر »

والوجه في ظهور وجه التوقف انه من المحتمل ان يكون الخاص متقدماً على العام بحسب الواقع وح لا يكون الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتاخر على عقيدتهم بل العام ناسخ للخاص ومع وجود هذا الاحتمال لم يكن وجه للعمل بالخاص على وجه الجزم بل لابد من التوقف .

المطلق والمقيد

« المطلق هو مادل على شايع فى جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة »

الضمير فى قوله ره (كونه) راجع الى المطلق فان المطلق حصة اى فرد و قوله ره محتملة اى قابلة للصدق على افراد كثيرة على البدل .

« و قد يطلق المقيد على امر آخر وهى ما اخرج من شياع »

و عليه فالمطلق هو ما لم يخرج من شياع .

« فهو مطلق من وجه ومقيد من وجه آخر »

فالنسبة بين المطلق بالمعنى الاول والمقيد بالمعنى الثانى عموم من وجه وقد عرفت مادة الاجتماع واما مادة الافتراق بالنسبة الى المطلق بالمعنى الاول فمثل رقبة فان رقبة مطلق بالمعنى الاول ولم يكن مقيدا بالمعنى الثانى وبالنسبة الى المقيد بالمعنى الثانى فنحو هذا الرجل فانه مقيد بالمعنى الثانى ولم يكن مطلقا بالمعنى الاول .

وينبغى ان يلاحظ النسبة بين المقيد بالمعنى الاول والمطلق بالمعنى الثانى اى عكس ماتقدم و كذا بين المقيد بالمعنيين و كذا بين المطلق بالمعنيين .

اما الاول وهو النسبة بين المقيد بالمعنى الاول والمطلق بالمعنى الثانى فعموم من وجه ايضاً لصدقهما على زيد فان زيداً مقيد بالمعنى الاول لدلالته على عدم الشيوع فى جنسه و مطلق بالمعنى الثانى لكونه مما لم يخرج من شياع وصدق الاول دون الثانى على نحو هذا الرجل فانه مقيد بالمعنى الاول من دون

ان يكون مطلقا بالمعنى الثانى وصدق الثانى على رقبة دون الاول فان رقبة مطلق بالمعنى الثانى من دون ان يكون مقيداً بالمعنى الاول .

واما الثانى وهو النسبة بين المقيد بالمعنى الاول والمقيد بالمعنى الثانى فهى عموم من وجه ايضاً لصدقهما على ما اخرج من شياع بحيث صار جزئياً حقيقياً مثل هذا الرجل وصدق الاول اى المقيد بالمعنى الاول ـ كما ذكره المحقق سلطان العلماء ره ـ على الاعلام الشخصية والجنسية وكل جزئى حقيقى والالفاظ العامة من دون ان يصدق عليه المقيد بالمعنى الثانى وصدق الثانى اى المقيد بالمعنى الثانى على مثل رقبة مؤمنة من دون ان يصدق عليه المقيد بالمعنى الاول .

و اما الثالث وهو النسبة بين المطلق بالمعنى الاول والمطلق بالمعنى الثانى ففى حاشية على القوانين انها (نسبة) عموم مطلق والاول اخص فكلما صدق الاول صدق الثانى فرقبة مطلق بالمعنيين وزيد مطلق بالمعنى الثانى دون الاول .

و الظاهر ان النسبة بين المطلق بالمعنى الاول والمطلق بالمعنى الثانى عموم من وجه ايضاً وذلك لان النسبة بين المطلق بالمعنى الاول والمقيد بالمعنى الثانى اذا كانت من وجه على ما عرفت ففى مادة اجتماعهما كالرقبة المؤمنة يصدق المطلق بالمعنى الاول والمقيد بالمعنى الثانى فاذن يصدق المطلق بالمعنى الاول دون الثانى كما انه قد يصدق المطلق بالمعنى الثانى دون الاول .

« بان كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امراً والآخر نهياً »

مثال الاول اكرم ها شميا . جالس ها شمياً عادلاً . و مثال الثانى لا تكرم

جاهلا . لاتكرم جاهلاً فاسقاً . ومثال الثالث اكرم هاشمياً . لاتجالس هاشمياً فاسقاً .

« و سواء اتحد موجبهما او اختلف »

مثال الاول اكرم هاشمياً ان كان حسن الخلق . جالس هاشمياً عالماً ان كان حسن الخلق . ومثال الثاني اكرم هاشمياً ان كان حسن الخلق . جالس هاشمياً ان كان محباً لك وقد ظهر من الامثلة ان المراد بالحكم في عبارة المصنف ره هو متعلق الحكم لاالحكم نفسه فان الاكرام والمجالسة ونحوهما متعلق للحكم كما لا يخفى .

« الا في مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة و يقول لاتملك رقبة كافرة »

اى في مثل ما اذا كان احد الحكمين شرطاً للآخر فان الملك في المثال شرط للعتق و مما ذكرناه يظهر ان الصواب ـ كما صرح المحقق سلطان العلماء ره ـ ان يقال في العبارة : وان كان العتق والملك حكمين مختلفين فان الظهار موجب الحكم و علته لاالحكم نفسه .

« فيحمل المطلق على المقيد »

الاجماع بالنسبة الى اصل وجوب العمل بالمقيد اما من باب التخصيص و اما من باب النسخ .

« وقد اخذه بعضهم دليلاً على الحكم مستبدا مع الدليل الاخر من غير تعرض للاشكال و هو كما ترى »

قوله ره (كما ترى) اشارة الى عدم كون ما ذكر من تيقن البرائة دليلاً مستقلاً ـ

على الحكم المتقدم والوجه فى عدم التمامية ان الدليل الاول يتوقف تماميته على دفع الاشكال و دفع الاشكال انما هو بهذا الذى اخذه هذا البعض دليلاً على الحكم مستقلا فاذا جعل مادفع به الاشكال عن الدليل الاول دليلاً مستقلا لا يتم الدليل الاول .

« فكما ان الخاص المتاخر بيان للعام المتقدم وليس ناسخاً له فكذا المقيد المتاخر »

لازم هذا هو الفرق بين ما اذا ورد المقيد قبل حضور وقت العمل بالمطلق و ما اذا ورد المقيد بعد حضور وقت العمل به (مطلق) ويكون التقييد فى صورة الاول مع أن ظاهر المصنف ره عدم الفرق بين القسمين . اللهم الا ان يقال ان خلاف المصنف ره مع الخصم فيما اذا ورد المقيد قبل حضور وقت العمل بالمطلق وح المقيد بيان للمطلق على عقيدة المصنف و ناسخ له على عقيدة الخصم لعدم اشتراطه (خصم) فى النسخ ورود الناسخ بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ .

« احتج الذاهب الى كونه ناسخاً مع التأخر بانه لو كان بياناً للمطلق ح لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازاً فيه »

تقريب الاستدلال ان دلالة المطلق على المقيد مجاز و حمل اللفظ على معناه المجازى يتوقف على دلالة (لفظ) عليه (معنى المجازى) و هى اى

الدلالة على المعنى المجازى منتفية قبل وجود المقيدالذى هوقرينة المجاز و عليه فالاشكال على التخصيص من ناحية الدلالة ويمكن تقريب الاستدلال ببيان آخر يكون الاشكال على التخصيص من ناحية القرينة و هو ان القرينة لابد وان تكون موجودة حال دلالة اللفظ على معناه المجازى وهى اى القرينة مفقودة حال دلالة المطلق على المقيد .

« والجواب ان المعنى المجازى انمايفهم من اللفظ بواسطة القرينة »

تقريب الجواب ان الدلالة على المعنى المجازى لابد منها عندفهم معنى المجازى من اللفظ و اماقبل ذلك فلاوهى اى الدلالة على المعنى المجازى موجودة عند فهم معنى المجازى الذى هوحين مجيئى المقيد و عليه يرتفع الاشكال على التخصيص بتقريبيه اماالاول فواضح لان الدلالة على المعنى المجازى لم تجب قبل وجود المقيد حتى يستشكل بعدم الدلالة قبل وجود القرينةاى المقيدواما الثانى فلان القرينة موجودة حال الدلالة لعدم تقدم الدلالة على القرينة .

« مثل ان يقول فى كفارة الظهار لاتعتق المكاتب ولاتعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق »

وجه التقييد بعدم قصد الاستغراق عبارة عن خروج المثال مع قصد الاستغراق عن محل النزاع و دخوله فى مباحث العموم

« كما فى اشتر اللحم »

حيث لايكون اللام للاستغراق بل للعهد .

المجمل والمبين

« اصل المجمل هو مالم يتضح دلالته و يكون فعلاً »

الاجمال فى الفعل الخارجى كما اذا صلى او توضأ النبى او احد الائمة عليهم السلام و لم يعلم انه على وجه الوجوب او الندب .

« فكقوله تعالى او يعفو الذى بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولى »

فان كان المراد بقوله تعالى (الذى بيده عقدة النكاح) الزوج ـ على ماروى عن على عليه السلام و سعيد بن المسيب و شريح و ابراهيم و قتادة والضحاك وهو مذهب ابى حنيفة ـ يكون عفوه عما يعود اليه من نصف المهر بالطلاق قبل الدخول ونتيجة ذلك دفع المهر جميعاً الى الزوجة وان كان المراد بقوله تعالى (الذى بيده عقدة النكاح) ولى الزوجة ـ على ماهو الاظهر وهو المروى عن ابى جعفر وابى عبدالله عليهما السلام وهو مذهب الشافعى ـ يكون عفوه عن النصف الباقى ونتيجة ذلك برائة الزوج عن المهر كله .

« و احل لكم ماوراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال »

وجه الاجمال انه يتردد الاحصان و لم يعلم انه هل اريد منه التزويج حتى دلت الاية الكريمة على تزويج الحرائر فقط اواريد منه الحفظ والعفة حتى دلت الآية الشريفة على جواز تزويج الحرائر وشراء الاماء لحصول التحفظ والتعفف بكليهما فان محصنين منصوب على الحال من واو الجمع فى قوله تعالى تبتغوا

و قوله تعالى غير مسافحين صفة له و ممناهما متزوجين غير زانين على الاول واعفة غير زناة على الثانى .

« فيكون حقيقة فيه و ظاهراً منه حال الاستعمال فلا اجمال »

اى يكون لفظ اليد حقيقة فى كل العضو الى المنكب (بفتح الميم و كسر الكاف) و يكون كل العضو الى المنكب ظاهراً من لفظ اليد حال الاستعمال مجرداً عن القرينة .

« فان ذلك بمجرده لايقتضى الاجمال بل لابد من كونه ظاهراً فى الكل »

اى ان مجرد تعارف استعمال لفظ اليد فى الابعاض لايقتضى الاجمال اذا كان ذاك الاستعمال مع القرينة بل لابد فى الاجمال من كون لفظ اليد ظاهراً فى كل ما يستعمل فيه وهو (مايستعمل فيه) فى المقام عبارة عن العضو بتمامه الى المنكب وبعض العضو بحيث لايسبق خصوص الاول اى تمام العضو او خصوص الثانى اى بعض العضو الى الفهم مع ان الواقع خلافه اذ المنسبق الى الذهن والمتبادر اليه عبارة عن خصوص الاول اى تمام العضو .

« ولاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل »

لم يبيت اى لم ينو .

« او لغوياً ذا حكم واحد فلا اجمال »

كما اذا قيل لاغيبة للفاسق . ولااقرار لمن لم يبلغ . حيث انه لاحكم للاول الاالحرمة وللثانى الاالنفوذ فالمنفى فيهما ليس الاالحكم الواحد وهو الحرمة

والنفوذ بخلاف قوله عليه السلام لا عمل الا بالنية. لتعدد احكامه من الصحة والكمال وكونه بحيث يترتب عليه الثواب ونحوه فالمنفى مردد بين هذه الاحكام.

« و نفى المسمى ح ممكن باعتبار فوات الشرط اوالجزء »

نفى المسمى اى الذات مساو عليهذا لنفى الصحة اذالمراد بالصلاة ـ مثلاً ـ على القول بالحقيقة الشرعية هو الصلاة الصحيحة.

« ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فكونه على السواء ممنوع »

الظاهر ان غرضه ره من التردد عبارة عن التردد بدواً واما بعد التامل فلا ترددا صلاً وعليه فلا يرد عليه ره اشكال المحقق ملا صالح المازندرانى ره بقوله: و فيه نظر لان تسليم التردد مستلزم لتسليم المساوات اذلاتردد مع رجحان احدهما فمنع المساوات بعده من قبيل منع اللازم مع تسليم الملزوم وهو غير معقول.

و يمكن ان يقال انه لا تردد للعرف اصلاً لا بدواً ولا بعد التامل بل يحمل العرف هذه الجملات على نفى الصحة دائماً الا اذاقامت قرينة او نهض دليل على ان المراد نفى الكمال كما فى نحو لاصلاة لجار المسجد الا فى المسجد.

« الثالثة اكثر الناس على انه لا اجمال فى التحريم المضاف الى الاعيان »

لما كانت الاحكام التكليفية متعلقة بافعال المكلفين ولم تتعلق بالذوات قد اختلف القوم فى الاجمال وعدمه اذا كان الحكم فى الخطاب متعلقاً بالذوات كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام. وقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم. ونحوهما.

« اصل المبين نقيض المجمل فهي متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيئي عليم »

فان افادة الاية الكريمة لشمول علمه تعالى لجميع الاشياء بنفس اللغة لا بشيئي خارج .

و قد يستشكل بان العام ظاهر في الشمول لاان يكون نصاً .

و يجاب عنه بان المبين اعم من كونه باعتبار الظهور او النصوصية .

« و لبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف لايعبأ به »

استدل على عدم صلاحية الفعل للبيان بان الفعل اطول من القول فلو بين بالفعل لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله .

واجيب عنه بوجوه .

الاول ان الفعل لايكون اطول من القول دائماً بل قد يعكس فان فعل الركعتين من الصلاة اقصر زماناً من بيان مافي الركعتين من الافعال والاذكار والتروك و الشرائط بالقول .

الثاني ان التاخير انما يتحقق اذا لم يشرع عقيب الامكان واما مع شروعه عقيبه فلا .

الثالث ان التاخير لامانع منه اذا كان مع الغرض والغرض في المقام عبارة عن سلوك اقوى الطريقين .

الرابع ان تأخير البيان انما يمتنع عن وقت الحاجة و التاخير اللازم لم يكن كذلك .

« فانه بيان لقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين »

هذا الوجه الذي عده المصنف ره اظهر عبارة عن ان التكليف واحد وان الاوصاف المتاخرة هي للبقرة المتقدمة وانما تأخر البيان وهذا الوجه ماذهب اليه السيد المرتضى ره واصر عليه غاية الاصرار. واستدل بهذه الآية الكريمة على جواز تاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة هذا هو الوجه الاول .

والوجه الآخر عبارة عن ان التكليف متغاير و انهم لما قيل لهم اذبحوا بقرة لم يكن المراد والمطلوب منهم الاذبح اى بقرة شاؤا من غير تميين صفة ولو انهم ذبحوا اى بقرة اتفقت لهم كانوا قد امتثلوا الامر فلما لم يفعلوا كانت المصلحة ان يشدد عليهم التكليف ولما راجعوا المرة الثانية تغيرت مصلحتهم الى تكليف ثالث .

ثم اختلف هؤلاء من وجه آخر فمنهم من قال في التكليف الاخير انه يجب ان يكون مستوفياً لكل صفة تقدمت فعلى هذا القول يكون التكليف الثاني والثالث ضم تكليف الى تكليف زيادة في التشديد عليهم لما فيه من المصلحة ومنهم من قال انه يجب ان يكون بالصفة الاخيرة فقط دون ماتقدم وعلى هذا القول يكون التكليف الثاني نسخاً للاول والتكليف الثالث نسخاً للثاني وقد جوز نسخ الشيئ قبل الفعل لان المصلحة تجوز ان تتغير بعد فوات وقته وانما لايجوز نسخ الشيئ قبل وقت الفعل لان ذلك يؤدي الى البداء .

وبعض الاخبار المذكورة في تفسير الميزان ج ١ دال على الوجه الثاني

اى تغاير التكليف منها ماورد عن الرضا عليه السلام وفيه (ماورد) و لو انهم عمدوا الى بقرة اجزأتهم ولكن شددوا فشدالله عليهم .

« و موافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به »

الضمير المجرور بالباء (به) راجع الى المنسوخ والجار والمجرور متعلق بقوله ره اقتران.

« واماما يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه المنع من جواز التاخير بالعام »

توضيح مايوهمه ظاهر عبارة السيد ره انه قد يستظهر من عبارته ره الفرق بين قوله (سيد) وقول بعض العامة - مضافاً الى الفرق في النسخ - في ناحيتين .

الأولى تخصيص المنع من جواز التاخير بالعام في قول السيد ره بينمالم يختص المنع من جواز التاخير بالعام في قول بعض العامة .

الثانية عدم الفرق بين البيان الاجمالي والتفصيلي في عدم جواز تأخيره على قول السيد ره بينما يختص المنع من جواز التاخير بالبيان الاجمالي على قول بعض العامة واما البيان التفصيلي فيجوز تأخيره .

« والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئاً »

في الفصول بعد الجواب المذكور ماهذا نصه : ولو فرض حصول الفهم من الزنجية كالمجمل منعنا بطلانه كما لو فرض عدم حصول الفهم من المجمل مطلقا كالزنجية فانا نمنع جوازه ايضاً .

« فيقول قد وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه »

قوله قد وليتك اى جعلتك والياً واعتمدت على لياقتك وحصول الاستغناء بك .

« و انا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله و تأتيه »

يعبر عن التذكرة بالفارسيه بـ قانون نامه . آئين نامه .

«الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة و لا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة»

ملخص هذا الدليل مع توضيح منا ان اللفظ الذى يكون حقيقة فى معنى وظاهراً فيه (معنى) يقبح ان يراد منه (لفظ) غير ذاك المعنى الحقيقى و غير ما هو الظاهر من اللفظ من دون دلالة على ذلك و عليه فيقبح ارادة الخاص من لفظ العام بدون دلالة عليه . وهذا الدليل كما ترى جار فى غير العام ايضاً ولذا قال المصنف ره سابقاً ان السيد المرتضى ره موافق لبعض العامة فى هذه الجهة و يعتقد عدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فى كل لفظ له ظاهر اذا اريد به خلاف ذاك الظاهر .

« الثانى ان جواز التاخير يقتضى ان يكون المخاطب قد دل على الشيئى »

ملخص هذا الدليل مع توضيح ما انه اذا اريد تفهيم معنى لم يكن بمعنى حقيقى ولا ظاهراً من اللفظ لا بد وان يكون ذاك التفهيم بلفظ صالح لذاك المعنى وعليه فيقبح ارادة الخصوص من اللفظ العام من دون قرينة عليه . و هذا الدليل ايضاً جار فى غير العام مما له ظاهر اذا اريد منه خلاف ظاهره كما لا يخفى . و مع التامل فيما ذكرناه فى توضيح الدليل الاول والثانى يظهر الفرق بين الدليل الاول و الثانى فان المناط فى الاول عبارة عن قبح عدم الدلالة على المراد الذى لم يكن بظاهره عن اللفظ و المناط فى الدليل

الثانى عبارة عن قبح الدلالة على المراد الذى لم يكن بظاهر عن اللفظ على وجه غير صحيح فاذن المناط فى الاول عدمى وفى الثانى وجودى .

« يقتضى ان يكون المخاطب قددل على الشيئى بخلاف ما هو به »

قولـه ره المخاطب بكسر العين اسم فاعل والظاهر ان الضمير المرفوع المستترفى قوله (دل) هيهنا وفيماسيأتى و كذا الضمير المستتر فى قوله (يكون) و كذا الضمير المنصوب فى قوله (كونه) راجع الى المخاطب بالكسر و قوله (ما) كناية عن اللفظ و كذاما فى قوله الآتى (بمالادلالة له فيه) والضمير المرفوع المنفصل (هو) راجع الى المعنى والضمير المجرور بالباء فى هذه العبارة والعبارة الآتية (من ان يكون دل به) (اويكون قددل به) راجع الى اللفظ والشيئى كناية عن المعنى فيكون معنى العبارة هذه : ان المخاطب (بالكسر) قددل على المعنى الذى هو الخصوص فى المقام بغير لفظ يكون المعنى بسببه (لفظ) .

« قلنا حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر فى دلالة اللفظ »

والسر فى ذلك ان الدلالة صفة للفظ و لادخل للزمان فيها (دلالة) .

« قلنا ماالفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد بخصوصه »

بان يعتقد الخصوص الى ان يدل فى المستقبل على الخصوص فان لم يدل عليه يرجع عن ذلك الاعتقاد لان الاعتقاد بالخصوص ايضاً مشروط بالدلالة على الخصوص ومع عدم الدلالة وبقاء العموم على حاله لايجوز اعتقاد الخصوص .

« و هذا هو نص قول اصحاب الوقف فى العموم قد صار اليه من يذهب »

المراد بالوقف عبارة عن الوقف فى صيغ التى ادعى وضعها للعموم حيث ذهب قوم الى التوقف فى انها (صيغ) هل هى للعموم او الخصوص وهذا القول وان لم يذكره المصنف ره عند البحث عن الفاظ العموم الا انه مذكور في القوانين والفصول.

« قد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه »

قال المحقق سلطان العلماء ره في وجه الاقبحية: من حيث انه قول منهم به (وقف) مع الاعتراف ببطلانه بخلاف القول بالوقف من اصحاب الوقف فانهم يدعون صحته و يقولون به.

« فالانتهاء اليها من غير تجاوز لها مراد فى حال الخطاب وهو من فوائده و مراد المخاطب به »

يعنى فالانتهاء الى الغاية من دون التجاوز لتلك الغاية مقصود فى حال الخطاب و ذاك الانتهاء من فوائد الخطاب و مراد المخاطب (بالكسر) بالخطاب فكما يترتب وجوب الصلاة على الخطاب المذكور كذلك يترتب انتهاء وجوب الصلاة الى المدة المذكورة على الخطاب المذكور.

« لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله و انما يحتاج فى هذه الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعله »

توضيحه ان ما يجب فعله قبل النسخ ـ اى المكلف به المدلول عليه بالمنسوخ ـ معلوم. والذى لم يكن بمعلوم ـ اى المكلف به المدلول عليه بالناسخ ـ لا يجب فعله

وعليه فبيان التكليف الآتى من قبل النسخ وناحيته بيان لما لايجب فعله و هذا بخلاف المجمل فان الذى يجب فعله قبل البيان وهو عبارة عن المكلف به الذى يتضمنه المجمل غير معلوم بنفس الخطاب وعليه فبيان التكليف ـ الذى يتضمنه المجمل بما يرفع اجماله ـ بيان لما يجب فعله و تعيين اصفاته .

« لا لامر يرجع الى ازاحة علة المكلف فى الفعل فان كنتم انما تمنعون من تأخير البيان لامر يرجع الى ازاحة العلة والتمكن من الفعل »

الازاحة : الابعاد والاذهاب . والعلة : العذر و ترادف بالفارسية : بهانه قوله التمكن من الفعل معطوف على قوله ازاحة فيكون المعنى فان كنتم انما تمنعون من تأخير البيان فى المجمل لامر يرجع الى اذهاب عذر المكلف و يرجع الى تمكنه (مكلف) فى الفعل الخ .

« و ذلك ابلغ فى رفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل »

وجه الابلغية ان عدم التمكن فى صورة عدم القدرة التكوينية واقعى و فى صورة الجهل عارضى من ناحية الجهل ولولا الجهل لكان متمكناً بحسب الواقع .

« فنحن نعيد عليه هيهنا كلامه و ننقض استدلاله بعين ما نقض به دليل خصمه »

تقريب النقض انه نقول كما يجوز تاخير البيان فى النسخ والانتهاء الى مدة معينة مراد فى حال الخطاب وهو من فوائد الخطاب ومراد المخاطب (بالكسر) بالمنسوخ فكذلك يجوز تاخير البيان فى العام و ان كان الخصوص مراداً

في حال الخطاب ويكون الخصوص من فوائد الخطاب ومراد المخاطب به .

فان قال ره ليس يجب ان يبين في حال الخطاب كل مراد بالخطاب .

قلنا قدا صبت فاقبل في الخطاب بالعام مثل ذلك .

فان قال ره لاحاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله وهذا بخلاف البيان من العام فانه بيان لما يجب فعله .

قلنا هذاهدم لكل ماتعتمدون عليه لانكم توجبون البيان من ناحية قبح الخطاب من دون البيان لامن جهة ان البيان بيان لما يجب ان يفعله ومع عدم البيان لم يكن المكلف قادراً على الفعل . هذا مع انه كمالاتعتبر القدرة على الفعل حين الخطاب من ساير النواحي كذلك لاتعتبر القدرة على الفعل من ناحية الجهل ايضاً .

فان قال ره ان المنع من تاخير البيان في العام من جهة ان المخاطب لابدله ان يكون لـه طريق الى العلم بجميع فوائد الخطاب .

قلنا هذا ينتقض بمدة الفعل وغايته فانها (مدة) من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها وعليه فماذكره السيد المرتضى ره من النقض بالنسخ لاثبات جواز تاخير البيان في المجمل وارد عليه (سيد ره) حرفاً بحرف لاثبات جواز تاخير البيان في العام .

ويمكن النقض على السيد المرتضى ره بنحو آخر وهو النقض بالمجمل بتقريب انه كما يجوز تاخير البيان في المجمل والبيان الآتي بعدذلك مقصود بالخطاب

من المجمل وهو (بيان) مراد في حال الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب به فكذلك يجوز تاخير البيان في العام والبيان الآتي بعدذلك الدال على الخصوص مقصود بالخطاب من العام ومراد في حال الخطاب وهو من فوائد الخطاب وقداتفق العام والمجمل كلاهما في ان البيان الآتي بيان لما يجب فعله فان كان محذور من هذه الناحية في تاخير البيان في العام فهو جار في تاخير البيان في المجمل ايضاً وان كان امتناعه ره من تاخير البيان في العام لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب و ان المخاطب لابدان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده فهذا ينتقض بالمجمل اذا المخاطب بالمجمل ايضاً لا طريق له الى العلم بجميع فوائد الخطاب كما لا يخفى .

« وانتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوة منع التاخير مطلقا »

قوله ره مطلقا يعني حتى فيماقبل وقت الحاجة وهو اي منع تاخير البيان قبل وقت الحاجه اول الكلام ومصادرة بالمطلوب . هذا مع ان الاستدلال على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب بلزوم الاغراء بالجهل دوري وذلك لتوقف عدم جواز تاخير البيان على الاغراء بالجهل وبالعكس اما الاول فواضح اذا المفروض اثبات المنع من ناحية لزوم الاغراء بالجهل واما الثاني فلان الاغراء بالجهل يتوقف على نفي احتمال التجوز فيما قبل وقت الحاجة وهو (نفي احتمال التجوز) يتوقف على عدم جواز تاخير البيان فبالنتيجة يتوقف الاغراء بالجهل على عدم جواز تاخير البيان .

« يدلك على هذا انه لانزاع فى جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ »

قد اجاب المصنف ره عن استلزام تاخير البيان عن وقت الخطاب الاغراء بالجهل باربعة وجوه اولها حلى وباقيها نقضى .

اما الاول فقد تقدم .

و اما الثانى فالنقض بالجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء و نحوه اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل .

واما الثالث فالنقض بالعام المخصص بالدليل العقلى اذا اسمع المتكلم العام من دون علم السامع بمخصصه العقلى .

و اما الرابع فالنقض بالعام المخصص بالدليل السمعى من قبل اذا اسمع المتكلم العام من دون اسماعه المخصص الموجود سابقاً مع عدم علم السامع به .

« فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذى هو قرينة التجوز و بعد فرض وجوده الا بدان يعثر عليها »

العبارة كما ذكرناها و قد سقط عن بعض النسخ حرف الواو قبل قوله بعد والمعنى انه ان اجاب القائلون بجواز اسماع العام من دون علم السامع بمخصصه العقلى فيما اذا كان للعام مخصص عقلى ومن دون اسماع المتكلم مخصصه السمعى فيما اذا كان للعام مخصص سمعى : بانه لا يلزم من ذلك اغراء بالجهل لعدم جواز الحمل على الحقيقة قبل الفحص و بعد الفحص يطلع عليها .

« ومن قوى ما يلزمون به ان يقال لهم اذاجوزتم ان يخاطب بالمجمل »

قولـه ره قوى بفتح القاف وكسر الواو وتشديد الياء صفة مشبهة وقوله ره يلزمون مبنى للمفعول من باب الافعال والضمير المجرور بالباء راجع الى قوله (ما).

« فيجرى مجرى زمان مهلة النظر الذى لايمكن وقوع المعرفة فيه »

زمان مهلة النظر عبارة عن زمان يكون الجهل فيه ضرورياً ولايمكن رفع الجهل فيه الا بالنظر ولهذا يسمى ذاك الزمان بزمان مهلة النظر.

« مع ان تجردها عن القرينة المبينة للمراد فيها حال العدول عن موضوعها يصيرها كذباً على ماهو التحقيق فى تفسيره من عدم المطابقة للخارج »

اورد على المصنف المحقق سلطان العلماء ره بان ماذكره المصنف ره مشعر بانه لوفسر الكذب بعدم المطابقة للاعتقاد لم يكن كذباً وفيه نظر اذالمنظور فى المطابقة ان كان المفهوم الظاهر من الكلام يلزم كونه كذباً سواء اعتبر مطابقته مع الخارج اومع اعتقاد المتكلم وان كان المنظور هوالمتكلم لم يلزم الكذب اعتبر مطابقته مع ايهما كان فماذكره المصنف ره لاحاصل له فتامل.

« و ان كان مابينه وبين وقت الحاجة فمسلم ولاينفعكم هو »

وجه عدم النفع عبارة عن اعترافنا بان لفظ العام مع تجرده عن القرينة فى تمام مدة زمن الخطاب الى زمن الحاجة يقتضى الاستغراق.

« اذغايته ان يصير مجملاً فى المعنيين وهو غير ضائر ولافيه خروج عن القول بكونه موضوعاً للعموم »

قوله فى المعنيين اى فى العموم والخصوص و وجه الاجمال انه لا نعلم ان المراد هل هو العموم اوالخصوص و هذا الاجمال غير ضائر على عقيدة السيد المرتضى ره كماانه ليس فى هذا الاجمال خروج عن القول بكون لفظ العام موضوعاً للعموم بداهةان وضع لفظ لمعنى لايستلزم دلالة ذاك اللفظ على ذاك المعنى دائماً لجواز ان يكون دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له مشروطة بعدم احتمال التجوز و هو اى احتمال التجوز موجود قبل زمن الحاجة لا بعده .

الاجماع

« الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم »

وقد جاء الاجماع بمعنى العزم ايضاً فيما ورد من انه لاصيام لمن لم يجمع الصيام من الليل .

« وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة فى الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية »

يخرج بقيد (من يعتبر) وفاق العوام. وبقيد (من الامة) اجماع سائر الامم فانهم لايقولون بحجيته. ويخرج بقوله (على امر من الامور الدينية) ماليس منها من العقليات المحضة. قوله ره (من الامور الدينية) اعم من الاعتقادى والفرعى وقوله ره (فى الفتاوى) متعلق بقوله (يعتبر) وقوله ره (على امر) متعلق بقوله ره (اتفاق).

« والحق امكان وقوعه والعلم به وحجيته »

قد وقع الكلام فى الاجماع من نواحى .

الاولى فى امكان وقوعه وعدمه .

الثانية فى امكان العلم بالاجماع وعدمه بعد الاعتراف باصل امكانه .

الثالثة فى حجيته وعدمها بعد الاعتراف بامكان ووقوعه وامكان العلم به .

الرابعة فى مدرك حجيته بعد الاعتراف باصل حجيته .

والحق امكان الاجماع وامكان العلم به وحجيته وهذه النواحى الثلاث واضحة لاحاجة الى البحث عنها . والذى ينبغى التكلم عنه عبارة عن الناحية الرابعة اى

مدرك حجية الاجماع فقد استدل اهل الخلاف على حجيته بالعقل والنقل

اما العقل فهو على مافى اصول الفقه للاستاذ الشيخ محمد رضا المظفر ج ٣

عبارة عن ان الصحابة اذاقضوا بقضية و زعموا انهم قاطعون بها فالعادة تحيل

عليهم قصد الكذب وتحيل عليهم الغلط فقطعهم فى غير محل القطع محال فى

العادة والتابعون وتابعو التابعين اذاقطعوا بما قطع به الصحابة فيستحيل فى العادة

ان يشذ عن جميعهم الحق مع كثرته .

و اماالنقل فمن الكتاب قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى و يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً .

و من السنة قوله صلى الله عليه وآله لاتجتمع امتى على الخطاء .

وليطلب تقريب الاستدلال بالآية الكريمة والحديث لحجية الاجماع مع ما فى ذلك من المناقشة من كتاب اصول الفقه المتقدم ذكره و غيره .

« والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل و تساهلهم فى دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كماحكاه ره حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب »

وجه المساهلة والمسامحة عبارة عن ان الاجماع هو اتفاق جميع من يعتبر قوله من الامة فى الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية كما تقدم وقد عرفت انه نقل فى اصطلاحنا الى اتفاق جماعة يعلم بدخول الامام عليه السلام

فيهم و قد تسامح جمع من الاصحاب واطلقوا الاجماع على اتفاق جماعة وان لم يعلم بدخول الامام عليه السلام فيهم وهذا التسامح لابأس به مع القرينة واما مع عدم نصب القرينة فلالكونه نحو تدليس من جهة ان الذى نقل اليه الاجماع يتوهم ان مراد الناقل من الاجماع الذى نقله عبارة عن الاجماع المصطلح وهو اتفاق جماعة كان الامام عليه السلام داخلاً فيهم بينما لم يكن مراده ذلك بل غرضه اتفاق جماعة من الاصحاب وان لم يعلم بدخول الامام عليه السلام فيهم .

واورد على المصنف المحقق الشيخ الانصارى (رهما) فى الرسائل بان مساهلة الاصحاب و تسامحهم فى تعبيرهم عن اتفاق جماعة من الاصحاب بالاجماع فى محله لوجود مناط حجية الاجماع الاصطلاحى فى اتفاق جماعة من الاصحاب والوجه فى ذلك ان العبرة فى الاستدلال بحصول العلم من الدليل للمستدل وهو اى العلم حاصل من اتفاق جماعة من الاصحاب بقاعدة اللطف اوالتقرير اوالحدس . قال ره نعم لو كان نقل الاجماع المصطلح حجة عند الكل كان اخفاء القرينة فى الكلام الذى هو المرجع للغير تدليساً اما لو لم يكن نقل الاجماع حجة اوكان نقل مطلق الدليل القطعى حجة لم يلزم تدليس اصلاً .

« وما اعتذر به عنهم الشهيد ره فى الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعاً »

اعتذر الشهيد ره فى الذكرى عن ناحية الاصحاب حيث اطلقوا الاجماع

على اتفاق جماعة من الاصحاب ولو لم يعلم بدخول المعصوم فيهم باربعة وجوه .

الاول ان مدعى الاجماع اطلق لفظ الاجماع على المشهور مجازاً .

الثاني ان مدعى الاجماع لم يظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع .

الثالث ان مدعى الاجماع كان عالماً بوجود المخالف حين دعوى الاجماع الاانه اول قوله على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع .

الرابع ان مراد مدعى الاجماع عبارة عن الاجماع على تدوين الرواية الدالة على الحكم فى كتبهم منسوباً الى الائمة عليهم السلام .

« واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالاً فى الفساد »

وجه وضوح الفساد عبارة عما ذكره الشهيد ره نفسه فى الذكرى على ما سيأتى قريباً من انه اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعاً قطعاً خصوصاً مع علم العين للجزم بعدم دخول الامام (ع) ح ومع عدم علم العين لايعلم ان الباقى موافقون ولا يكفى عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لاعدم علم الخلاف .

« وليس مستنداً الى نقل متواترا وآحاد حيث تعتبر اومع القرائن »

قوله ره (حيث تعتبر) قيد للثانى اى الآحاد والمعنى حيث تكون الآحاد معتبرة بان نقول بحجية خبر الواحد غير المفيد للعلم كما هو المشهور او كانت الآحاد مع القرائن المفيدة للعلم فانها (آحاد) ح حجة قطعاً على جميع الاقوال .

« وانت بعد الاحاطة بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به »

اورد صاحب القوانين ره على المصنف ره بان كلام العلامة ره يرجع الى انه لاينحصر العلم بحصول الاجماع فى زمن الصحابة بل يحصل فى امثال زماننا ايضاً بالتسامع و التضافر ان المسئلة اجماعية من دون ان ينقل يداً بيد اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وغفل صاحب المعالم ره من مراده و اعترض عليه بان ذلك لاينافى ماذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم الابتدائى وماذكره العلامة ادعاء حصول العلم بالنقل وانما دعاه الى هذا الاعتراض افراد الضمير المجرور فى كلمة عليه و قرينة المقام ومقابلة الجواب للسئول شاهد على ان مرجع الضمير كل واحد من فتاوى العلماء المجمعين كما لايخفى .

وانتقد صاحب الفصول ره على بعض العامة والعلامة و صاحب القوانين والمعالم كلهم اما انتقاده ره على بعض العامة فوجهه ان غرضه (بعض العامة) كما سيأتى آنفاً عبارة عن منع امكان الاطلاع على الاجماع المنعقد بعد زمن الصحابة حتى من طريق النقل مع ان الاطلاع على الاجماع فى غير زمن الصحابة بالوقوف على اقوال المعروفين ولو بطريق النقل وعلى اقوال الباقين ولو بطريق الحدس من حيث وضوح المدرك وظهور المسئلة مما لايكاد تناله يد التشكيك فمنعه شبهة فى مقابل الضرورة فلا يلتفت اليها .

واما انتقاده ره على العلامة ره فهو عبارة عن ان قضية ماذكره بعض العامة من كثرة العلماء وانتشارهم فى اقطار الارض استحالة الاطلاع على اقوال العلماء بلا واسطة اى من غير طريق النقل ومع الواسطة اى من طريق النقل اذ ليس الاحاطة بنقل الوسائط فى العقل والعادة اولى من احاطتنا بالاقوال فالمنع من امكان الثانى فى مرتبة المنع من امكان الاول و معه لاوجه لاعتراف العلامة ره بمنع الاطلاع على اقوال العلماء بلاواسطة و عدمه (منع) مع الواسطة .

و اما انتقاده ره على صاحب المعالم ره فلان مقصود بعض العامة منع امكان الاطلاع على الاجماع المنعقد بعد زمن الصحابة مطلقا من طريق التحصيل والنقل كليهما و غرض العلامة امكان الاطلاع على الاجماع المنعقد بعد زمن الصحابة من طريق النقل فالتدافع واضح نعم لواراد العلامة ره بيان امكان الاطلاع على الاجماع المنعقد فى زمن الصحابة بطريق النقل لم يكن لاعتراضه مساس بكلام القائل لكنه غير صالح لهذا التنزيل .

و اما انتقاده على صاحب القوانين فبامور .

الاول ان المرجع اى الفتاوى لم يذكر سابقاً .

الثانى ان الضمير مذكر والمرجع مؤنث .

الثالث ان العلم بالاجماع بالنحو المذكور اى من ناحية التسامع و تضافر الاخبار بفتاوى العلماء المجمعين يكون بالنقل غايته ان يكون النقل تفصيلياً

؛ اطلاق كلام صاحب المعالم حيث فهم من كلام بعض العامة استحالة العلم بالاجماع من طريق التحصيل و امكانه (علم) من طريق النقل يتناول النقل التفصيلي والاجمالي كليهما .

« وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية اوعقلية الظاهر ذلك »

قوله ره (متمسك) بفتح السين اسم مفعول من باب التفعل وقوله ره (من حجة) بيان له .

« لان العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير مايظن بالاجتهاد دليلاً »

يعني ان العدالة توجب ان لايتعمدوا الافتاء بغير ما يظنون كونه دليلاً بل انما يفتون بما يظنون كونه دليلاً و هذا الظن من ناحية الاجتهاد و لوافتوا بما لم يظنوا كونه دليلاً احياناً لم يكن هذا الافتاء عمداً بل كان خطاء وحيث جاء هذا الاحتمال ينتفي بالاصل .

« الثالثة حكى فيها ايضاً عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه »

الضمير المستتر في قوله ره حكى وقوله ره استقربه راجع الى الشهيد ره والضمير المؤنث المجرور بفي راجع الى الذكرى .

« وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره »

اورد صاحب الفصول ره على المصنف ره بما هذا نصه : ثم لايخفى ان مانسبه الى العلماء الذين كانوا بعد الشيخ من تقليدهم اياه يشبه ان يكون وهماً

من حيث انهم لما وافقوه فى المسلك والطريقة غالباً افضى ذلك الى موافقتهم له فى الاحكام ايضاً غالباً فاشبه ذلك فى بادى النظر انهم انما عولوا فيها على تقليده مع ان فتاوى الشيخ مختلفة ولو كان تعويلهم على تقليده لوجب عليهم الرجوع الى رأيه المتاخر مع وضوح خلافه بل قد خالفوا الشيخ فى بعض المواضع كما نبه عليه بعضهم ثم هذا لايجامع مااشتهر بينهم من عدم جواز تقليد الاموات الا ان يكون مع اعواز المجتهد الحى فى زمانهم و هو بعيد .

وفى حاشية المحقق الشيخ محمد تقى على المعالم : هذه العلاوة التى ذكرها لتوهين جملة من الشهرات و هى الحاصلة من بعد الشيخ ره موهونة جداً بل فاسدة قطعاً كيف وفيه تفسيق علماء الفرقة اوتجهيلهم الخ .

الاجماع المركب

« اصل اذا اختلف اهل العصر على قولين لايتجاوزونهما فهل يجوز »

قد وقع الخلاف بين العامة فى انه اذا اختلف العلماء على قولين هل يجوز احداث قول ثالث ام لا م و منشأ الاختلاف عبارة عن ان هذا الاختلاف على قولين نحو اجماع فان الاجماع بسيط تارة وهو الذى تقدم الكلام فيه و مركب اخرى كالمبحوث عنه حيث يتالف من القولين الاجماع على نفى الثالث ولهذا يعبر عن جواز احداث القول الثالث وعدمه بجواز خرق الاجماع المركب و عدمه ايضاً .

ومما ذكرناه فى تقريب الاصل يظهر انه لامجال لتوهم انه على تقدير عدم الجواز كيف ظهرت الاقوال المختلفة والوجه فى عدم مجال التوهم ان حدوث القول الثانى من جهة عدم اتفاق من جميع العلماء على القول الاول و حدوث القول الثالث من ناحية عدم اتفاق كلهم ايضاً على القولين السابقين عليه (قول الثالث) و هكذا . هذا على قول العامة حيث ذهبوا الى ان المعتبر فى الاجماع هو اتفاق جميع العلماء واما على مسلكنا فاحداث قول الثانى من جهة ان القول الاول لم يكن عليه اتفاق من جماعة من العلماء كان الامام عليه السلام داخلافيهم اوكان اقوالهم مستلزمة لقوله عليه السلام واحداث قول الثالث من ناحية ان القول الاول والثانى لم يكن عليهما اتفاق بالنحو المتقدم و هكذا .

« و منها فسخ النكاح بالعيوب الخمسة المخصوصة »

العيوب الخمسة عبارة عن الجنون والخصاء (و هو سل الانثيين) و الجب (وهو قطع الذكر) والعنن (وهو مرض يعجز معه من الايلاج) والجذام . هذه العيوب فى الزوج واما عيوب المرأة فتسعة : الجنون والجذام والبرص والعمى والاقعاد والقرن و والافضاء والعفل والرتق على خلاف فيهما .

« والمتجه على اصولنا المنع مطلقا لان الامام عليه السلام فى احدى الطائفتين »

اى المنع فى مفروض الاصل بالتقريب الذى ذكرناه اى فيما اذا اتفق

جميع العلماء على قولين و كذا الحال فيما اذا اتفق جماعة من العلماء على قولين بحيث يعلم دخول المعصوم عليه السلام فيهم تضمناً اواستلزاماً .

القول بالفصل

« اصل اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين فان نصت على المنع »

الفرق بين هذا الاصل والاصل السابق ان الكلام في الاصل السابق في جواز احداث قول ثالث وعدمه (جواز) بعد الاختلاف على قولين سواء كان اختلافهم بالنسبة الى موضوع واحد او اكثر والكلام في هذا الاصل في جواز الاصل وعدمه (جواز) بعد عدم الفصل بين موضوعين سواء اختلفوا في حكمهما ام لا بان لا يستقر لهم رأى فالمناط في الاصل السابق اى الاجماع المركب عبارة عن الاختلاف على قولين او اكثر سواء كان اختلافهم في موضوع واحد كاختلافهم في مسئلة رد الجارية المشتراة او اكثر كاختلافهم في مسئلة الفسخ بالعيوب والمناط في هذا الاصل اى عدم القول بالفصل عبارة عن عدم التفرقة بين موضوعين او اكثر في الحكم سواء اختلفوا في الحكم كمثال الفسخ بالعيوب اولم يستقر لهم رأى كما اذا اتفقوا على ان حكم الشك بين الاثنين والثلاث و بين الثلاث والاربع واحد ولكن لم يستقر لهم رأى في انه يجب فيهما الاحتياط بركعة قائماً او بركعتين جالساً فالقول بركعة في احدهما و بركعتين في آخر قول بالفصل فالنسبة بين الاصلين من وجه ومادة الافتراق من ناحية

اصل السابق مثل مسئلة الجارية البكر فان القول بجواز رد الجارية بلا ارش احداث قول ثالث من دون ان يكون قولاً بالفصل و من ناحية القول بالفصل مثل مسئلة الشك بين الاثنين والثلاث وبين الثلاث والاربع فان القول بالفرق بين المسئلتين قول بالفصل من دون ان يكون احداث قول ثالث ومادة الاجتماع مسئلة الفسخ بالعيوب فى النكاح فان القول بجواز الفسخ ببعض العيوب الخمسة دون بعضها احداث قول ثالث و قول بالفصل .

« و من قال ثلث الباقى قال فى الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل »

الذى ذهب اليه اصحابنا عبارة عن ان الام لها ثلث الاصل فى المسئلتين اى المسئلة الاولى والثانية اما المسئلة الاولى فهى ما اذا ماتت الزوجة وكان لها زوج و ابوان فان للزوج النصف وللام ثلث الاصل اى ثلث جميع المال والباقى وهو السدس للاب فالفريضة من ستة لوجود مخرج النصف (١/٢) والثلث (١/٣) و حاصلضرب احدهما فى الآخر يصير ستة للزوج ثلاثة منها وللام اثنان وللاب واحد واما المسئلة الثانية فهى ما اذا مات الزوج وكان له زوجة و ابوان فان للزوجة الربع وللام ثلث الاصل اى ثلث جميع المال وما يبقى فللاب فالفريضة من اثنى عشر لوجود مخرج الربع (١/٤) والثلث (١/٣)

وحاصلضرب احدهما فيالآخر يصير اثنيعشر للزوجة ثلاثة منها وللام اربعةو للاب خمسة وهذا ما ذهب اليه ابن عباس فيالمسئلتين وذهب العامة الى ان للام ثلث الباقي بعد نصيب الزوج في المسئلة الاولى وبعد نصيب الزوجة في المسئلة الثانية فالفريضة في المسئلة الاولى من ستة للزوج ثلاثة وللام واحدة و للاب اثنان و في المسئلة الثانية من اثنى عشر للزوجة ثلاثة وللام ثلثة وللاب ستة . و ذهب ابن سيرين في المسئلة الاولى الى قول العامة اى اذا ماتت الزوجة وكان لها زوج وابوان كان للام ثلث الباقي و في المسئلة الثانية الى قول اصحابنا اى اذا مات الزوج و كان له زوجة و ابوان كان للام ثلث الاصل .

وبهذا النحو من التفصيل الذي نقلناه من ابن سيرين صرح الشيخ الطوسي ره في الخلاف كتاب الفرائض في مسائل حجب الام بالاخوة والاخوات حيث قال : مسئلة ٣٣ : زوج وابوان عندنا للزوج النصف وللام ثلث الاصل والباقي وهو السدس للاب و به قال عبدالله بن عباس واليه ذهب شريح وروى عن على عليه الصلاة والسلام مثله في المسئلتين وقال جميع الفقهاء للام ثلث ما يبقى دليلنا اجماع الفرقة و ايضاً قوله تعالى (فان لم يكن له ولد و ورثه ابواه فلامه الثلث) فاطلقها لها الثلث مع عدم الولد سواء كان زوج او

لم يكن فمن قال ثلث ما يبقى فقد ترك الظاهر وعليه اجماع الفرقة. مسئلة ٣٤ زوجة و ابوان للزوجة الربع بلاخلاف وللام ثلث جميع المال وما يبقى فللاب وبه قال ابن عباس وقال جميع الفقهاء لها ثلث ما يبقى مثل المسئلة الاولى سواء وقال ابن سيرين في المسئلة الاولى بقول الفقهاء و في هذه المسئلة بقولنا دليلنا الآية واجماع الفرقة فاما فرقا ابن سيرين فانه يسقط بالاجماع لان من خالف الاجماع في مسئلة مثل من فرق بين مسئلتين على السواء في انه مخالف للاجماع .

« و ان لم يكن بينهما علاقة قال قوم يجوز الفصل بينهما »

مثل مسئلة انفعال ماء القليل وحرمة الغناء فكل من قال بانفعال ماء القليل قال بحرمة الغناء و كل من قال بعدم انفعال القليل من الماء قال بعدم حرمة الغناء فالقول بانفعال القليل وعدم تحريم الغناء اوبالعكس قول بالفصل بين مسئلتين لاعلاقة بينهما .

اصل في حكم ما اذا اختلفت الامامية

« ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول الامام عليه السلام و قال بمثل هذا يبطل ما ذكره »

معنى العبارة : ثم نقل المحقق عن الشيخ الطوسي ره تضعيف القول بالرجوع الى دليل من غير القولين بانه يلزم من الرجوع الى دليل آخر طرح قول الامام عليه السلام ثم قال المحقق ره هذا الاشكال الذي ذكره الشيخ ره

على القول المتقدم وارد على نفسه اذ يلزم من التخيير الواقعي ـ على ما هو ظاهر عبارة الشيخ و كلامه ره ـ مخالفة قول الامام عليه السلام فان قول الامام عليه السلام احد القولين معيناً لامخيراً. نعم على القول بارادة التخيير الظاهري لايلزم مخالفة لقول الامام عليه السلام كما لا يخفى.

« والذى يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة اليه »

اى والذى يوجب سهولة الامر عبارة عن علمنا بعدم وقوع مثل هذا الاجماع المركب بحيث يعلم دخول الامام عليه السلام في جملة المتفقين على قولين كعلمنا بعدم وقوع الاجماع البسيط الذى تقدمت الاشارة اليه.

الاجماع المنقول

« اصل اختلف الناس فى ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة »

لا كلام في حجية الاجماع المنقول بخبر المتواتر اذا كان المنقول اى الاجماع هو اتفاق جميع العلماء او جماعة يعلم بدخول المعصوم عليه السلام فيهم او جماعة يكشف قولهم عن قوله عليه السلام كشفاً قطعياً كما انه لا كلام في عدم حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن قرائن العلم على القول بعدم حجية خبر الواحد المصطلح اى في السنة و انما الكلام في حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد المجرد عن القرينة على القول بحجية خبر الواحد المصطلح اى خبر الواحد الحاكى عن السنة فذهب المصنف و صاحب القوانين رهما

الى الحجية وذهب المحقق الشيخ الانصارى ره وتبعه غير واحد من علمائنا بعده الى اختصاص ادلة حجية خبر الواحد بخبر الواحد الحسى دون خبر الواحد الحدسى كنقل الاجماع فان الاخبار بالاجماع اخبار بقول المعصوم حدساً لعدم استناد هذا الاخبار الى مدارك حسية بل الاستناد فيه (اخبار) الى النظر والاجتهاد .

« فائدتان الاولى لابد لحاكى الاجماع من ان يكون علمه باحد الطرق »

توضيحه انه يجوز نقل الاجماع مجرداً عن القرينة فى موارد .

الاول ان يكون ناقل الاجماع ممن حصل (بالتشديد) الاجماع بنفسه .

الثانى ان يكون ناقل الاجماع قد وصل اليه الاجماع بالخبر المتواتر .

الثالث ان يكون وصول الاجماع اليه (ناقل) بالخبر الواحد المحفوف بالقرينة المفيدة للعلم ووجه عدم الاحتياج فى هذه الموارد الى قرينة عبارة عن عدم لزوم تدليس فى النقل المذكور حيث ان ظاهر النقل الاستناد فيه (نقل) الى العلم وهو (علم) موجود على ما هو المفروض واما اذا كان الناقل قد وصل اليه الاجماع بالخبر الواحد غير المحفوف بالقرينة المفيدة للعلم فلا يجوز له نقله (اجماع) بلا قرينة وذلك لما فى النقل المذكور من التدليس بالنسبة الى المنقول اليه حيث ان ظاهر النقل هو الاستناد فى النقل الى العلم والفرض استناده الى غير العلم نعم لا بأس بنقل هذا الاجماع مع نصب القرينة على ان النقل المذكور ليس

مستنداً الى العلم بل مستند الى الظن فحكم هذا الاجماع المنقول بخبر الواحد حكم خبر الواحد المجرد عن القرينة .

« و بالجملة فحكم الاجماع حيث يدخل فى حيز النقل حكم الخبر »

فلا يقبل كل اجماع منقول بل يقبل اذا وجد فيه شرائط حجية خبر الواحد من العدالة و غيرها ويجرى فى نقل الاجماع مايجرى فى خبر الواحد من الرد والقبول والتعادل والترجيح والتعارض قد يكون بين اجماع منقول واجماع منقول آخر و قد يكون بين اجماع المنقول وخبر الواحد فلابد من اعمال جهات الترجيح مع وجودها والحكم بالتعادل بدونه (وجود) وينقسم الاجماع المنقول بالخبر الواحد كالخبر الى الصحيح والضعيف والمسند والمرسل و غيرها .

« من حيث احتياج الخبر الآن الى تعدد الوسائط فى النقل وانتفاء مثله فى الاجماع »

و وجه انتفاء تعدد الواسطة فى الاجماع ان نقل الاجماع بما انه نقل لقول المعصوم بالتضمن او بالالتزام لاواسطة فيه (نقل) .

« الا انه معارض فى الغالب بقلة الضبط فى نقل الاجماع »

الضبط فى الراوى عبارة عن كونه حافظاً للرواية غير مغفل ان حدث من حفظه . و ان يكون ضابطاً لكتابه حافظاً له من الغلط و التصحيف والتحريف ان حدث من كتابه عارفاً بما يختل به المعنى .

« فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه »

يخرج عن التعريف امور .

الاول خبر الواحد والاثنين لعدم اطلاق الجماعة عليهما .

الثانى خبر جماعة لايفيد خبرهم العلم .

الثالث خبر جماعة يفيدخبرهم العلم من ناحيةالقرائن لامن ناحية نفس الخبر .

« ولاعبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوى الملل الفاسدة »

وهم اى ذووالملل الفاسدة عبارة عن السمنية (بضم السين و فتح الميم و كسر النون و تشديد الياء) والبراهمة (بفتح الباء و كسر الهاء) وهماطائفتان من اهل الهند اوليهما عبدة الاوثان و قائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم و كلاهما نافيتان للاديان والمذاهب .

« و منها ان الضرورى يستلزم الوفاق فيه وهومنتف لمخالفتنا »

هذا الدليل والدليل السابق عليه دليلان على ان العلم الحاصل من التواتر ليس ضرورياً وليسا دليلين على عدم امكان التواتر اوعدم وقوعه (تواتر) او عدم حصول العلم منه بالكلية .

« فلانها تشكيك فى الضرورى فهى كشبهة السوفسطائية »

لاجدوى فى الجواب عن التشكيك فى الضرورى اذغاية مراتب الجواب الضرورة و هم نيكرونها (ضرورة) . ثم ان السوفسطائية عبارة عن المنكرين

للحسيات والبديهيات فيقولون كلما فى الكون وهم او خيال .

« فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها »

والسر فى مخالفة حكم الواحد لحكم العشرة ان من حكم العشرة كون الواحد جزء للعشرة وهذا الحكم منتف فى الواحد لعدم كون الواحد جزء للواحد .

« وعن الثانى ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر »

وجه عدم حصول شرائط التواتر عبارة عن اشتراط تساوى الوسائط فى افادة العلم بالكثرة وبخت نصر قد استأصل اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر وكذلك النصارى فى اول الامر لم يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوى الطبقات يكفى فى المنع ولا يهمنا اثبات العدم .

« والفرق بينه وبين الاجتماع على الاكل وجود الداعى بخلاف اكل الطعام »

فى الفصول : وجوابه منع المشابهة ان اريد به الطعام الواحد بالشخص لامكان الاجتماع وتوفر الدواعى غالباً هنا دون ما ذكر وان اريد به الواحد بالجنس او بالنوع فامتناعه ممنوع لاسيما الاخير .

« فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط »

يمكن ان يقال ان هذه الشروط شروط للتواتر نفسه لا لحصول العلم من التواتر بعد حصوله وذلك لما عرفت من دخل العلم فى ماهية التواتر وحقيقته

فاذا لم يكن خبر جماعة بنفسه مفيداً للعلم لاحد لم يكن ذاك الخبر متواترا بالنسبة اليه (احد) وان كان متواتراً بالنسبة الى آخر ولابعد فى تحقق التواتر بالنسبة الى احد دون احد . وعليه نلتزم بانتفاء التواتر فى حق المسبوق بالشبهة اوالتقليد و معذلك لايكون ذلك اى انتفاء التواتر عذراً له (مسبوق) اذا اقتضى الخبر المتواتر تكليفاً و ذلك لاستناد الانتفاء الى تقصير المسبوق بالشبهة اوالتقليد كما لا يخفى .

« بلوغ جميع طبقات المخبرين فى الاول والآخر والوسط بالغاً ما بلغ »

قوله ره (بالغاًمابلغ) قيدللوسط فان الفرق انما هو فى الواسطة فتكون كثيرة تارة وقليلة اخرى واما الاول والآخر فلا فرق فيهما .

« و قد اشترط بعض هنا شروطاً اخر ظاهرة الفساد »

كالاسلام والعدالة واختلاف النسب وغيرها .

« فائدة قد تتكثر الاخبار فى الوقايع و تختلف لكن يشتمل »

ينقسم المتواتر الى ثلاثة اقسام .

الاول المتواتر اللفظى وهو ان يكون الاخبار المتعددة مشتركة فى اللفظ .

الثانى المتواتر المعنوى و هو ان يكون الاخبار المتعددة مشتركة فى المضمون والمعنى .

الثالث المتواتر الاجمالى وهوان يكون الاخبار المتعدة مشتركة فى لازم منتزع و هو العلم الاجمالى بصدور بعضها مثل الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد فانها متواترة اجمالاً على عقيدة المحقق صاحب الكفاية ره .

« لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه قرائن »

قوله ره (اخبر) مبني للمفعول و قوله ره (ملك) نائب عن الفاعل اى اخبر احد ملكاً بموت ولد للملك الذى كان مشرفاً على الموت من قبل ثم انضم الى الخبر المذكور قرائن من جملتها خروج ذاك الملك مع جنازة بعد ساعة اوساعات من سماع الخبر المتقدم فان خروج الملك مع الجنازة وسبق مرض ولده (ملك) مع ساير القرائن موجب لعلمنا بصحة الخبر المتقدم .

ويجوز ان يكون قوله ره (اخبر) مبنياً للفاعل وقوله ره (ملك) فاعله بان يكون المخبر هو نفس الملك فان خروج الملك عقيب الجنازة بعد ساعة اوساعات مع ساير القرائن موجب لعلمنا بصحة الخبر المتقدم وقطعنا بمضمونه الذى هو موت ولد الملك.

« ولو كان عادياً لاطرد وانتفاء اللازم بين »

اللازم عبارة عن اطراد العلم ووجه انتفاء اللازم عبارة عن عدم اطراد العلم عقيب الخبر المنضم الى القرينة .

« والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد فى مثله »

والوجه فى التزام الاطراد ان اللازم عبارة عن اطراد العلم عقيب الخبر المنضم الى القرائن المفيدة للعلم و مع فرض الخبر كذلك اى منضماً الى القرائن المفيدة للعلم لا يعقل انفكاك الخبر عن العلم كما هو واضح .

« واما عن الثاني فانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها »

توضيحه انه اذا قام خبر منضماً الى القرائن المفيدة للعلم بمضمونه على موت زيد في يوم معين ـ مثلاً ـ فمن المستحيل ان يقوم خبر آخر منضماً الى القرائن المفيدة للعلم بمضمونه على حياة زيد في ذاك اليوم والممكن هو قيام الخبر على حياة زيد من دون انضمامه (خبر) الى قرينة بدرجة مفيدة للعلم بالحياة . وبالجملة بما ان حصول العلم بالضدين والمتناقضين مستحيل لم يعقل قيام خبرين على الضدين والمتناقضين بحيث افاد كل منهما العلم بمضمونه بل لا يمكن حصول الظن بمضمون خبرين قائمين على الضدين والمتناقضين ايضاً .

« وعن الثالث فبالتزام التخطئة ح فلو وقع العلم لم يجز مخالفته بالاجتهاد »

توضيحه انه اذا قام لمجتهد خبر مفيد للعلم من ناحية القرائن لا يجوز لهذا المجتهد مخالفة ذاك الخبر بالاجتهاد ويجوز لنا تخطئته (هذا المجتهد) قطعاً الا انه لم يقع في الشرعيات مورد واحد قد خالف المجتهد من ناحية اجتهاده خبراً مفيداً للعلم والذي وقع في الشرعيات عبارة عن مخالفة المجتهد باجتهاده للخبر المجرد عن قرائن العلم و هذا المجتهد هو الذي لا يجوز تخطئته و لكنه خارج عن محل البحث .

« اصل وماعرى من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به »

البحث عن خبر الواحد المجرد عن قرائن العلم يقع في ناحيتين .

الاولى في امكان التعبد به واستحالته وقوعاً .

الثانية في انه بعد الفراغ عن امكان التعبد هل وقع التعبد ام لا ؟ .

اما الناحية الاولى فالحق امكان وقوع التعبد بخبر الواحد ولانجد في ذلك مخالفاً سوى ابن قبة فانه على ماحكى عنه ذهب الى الاستحالة واستدل عليها بوجهين نقلهما المحقق الشيخ الانصاري ره في الرسائل ولاحاجة لنا فعلاً الى ذكرهما والجواب عنهما .

واما الناحية الثانية فهي التي عقدلها هذا الاصل وقد وقع الخلاف بين الاصحاب فيها فذهب بعض الاصحاب وفي صدرهم السيد المرتضى ره الى عدم وقوع التعبد بخبر الواحداى عدم حجيته وآخرون وهم الاكثر وفي صدرهم الشيخ الطوسي ره الى وقوع التعبد به في الجملة . وهذه المسئلة من المسائل المهمة التي لامحيص للفقيه عن الخوض فيها قال سيدنا الامام الخميني ادام الله ظله العالي على ما في تهذيب الاصول ج ٢ : في حجية خبر الواحد وقد وقعت معركة للآراء ولامحيص للفقيه عن الخوض فيها لانه يدور عليها رحى الاستنباط في هذه الاعصار .

« الاول قوله تعالى فلولانفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين »

قد تعرض المصنف ره لبعض الاشكالات الوارة على الاستدلال بالآية الكريمة

على حجية خبر الواحد والجواب عنها .

منها ان المستفاد من الآية الكريمة حجية خبر المتواتر واجاب عن هذا الاشكال بقوله دلت هذه الآية على وجوب الحذر على القوم الخ .

ومنها ان الاية الكريمة لادلالة فيها على وجوب الحذر بل المستفاد منها مطلق طلب الحذر واشار الى هذا الاشكال بقوله فان قيل من اين علم وجوب الحذر الخ والى جوابه بقوله قلت قد بينا فيما سبق انه لامعنى لجواز الحذر الخ .

ومنها ان الاية الكريمة تدل على وجوب الحذر عقيب الانذار والانذار اخص من الخبر لان الانذار هو التخويف والخبر اعم من التخويف فاذن لادلالة للآية الشريفة على وجوب العمل بخبر الواحد اذا لم يشتمل على التخويف واشار الى هذا الاشكال بقوله فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لايصلح بمجرده دليلاً على المدعى الخ والى جوابه بقوله قلت الانذار هو الابلاغ الخ .

ومنها ان الآية الكريمة تدل على حجية فتوى الفقية بالنسبة الى مقلديه ولاربط لها بحجية خبر الواحد اصلاً واشار الى هذا الاشكال بقوله فان قيل ذكر التفقه فى الآية يدل على ان المراد بالانذار الفتوى الخ و الى جوابه بقوله قلت هذا موقوف على ثبوة عرفية المعنى المعروف الخ .

« حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العائد على الطوائف »

فان الضمير فى قوله تعالى (ولينذروا) عائد الى قوله تعالى (طائفة) .

« وعلقه باسم الجمع اعنى القوم »

فان متعلق الانذار عبارة عن القوم وعليه فالمنذر (اسم فاعل من باب الافعال) عبارة عن الطائفة و المنذر (اسم مفعول من باب الافعال) عبارة عن القوم ولم يكن المتعلق اى المنذر (اسم مفعول) واحداً من القوم حتى يلزم تعدد المنذر (اسم فاعل) بالنسبة الى المنذر (اسم مفعول) و يتوهم اختصاص الحجية بصورة تواتر الخبر فاذا انذر ثلاثة من الفرقة ثلاثة من قومهم - مثلاً - بان انذر زيد عمراً وبكر خالداً و حميد محموداً يصدق انه انذرت الطائفة من الفرقة القوم .

« لقيل ولينذر واكل واحد من القوم »

حتى يكون صريحاً فى تعدد المنذر (اسم فاعل) بالنسبة الى المنذر (اسم مفعول) .

«فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقى باعتبار استحالته على الله تعالى»

وجه الاستحالة ان معنى كلمة لعل عبارة عن الترجى و هو مستلزم للجهل .

« لانه ان حصل المقتضى له وجب والالم يحسن »

وقد ذكر لاثبات وجوب الحذر طرق اخر .

احدها انه بعد دلالة الآية الكريمة على حسن الحذر يثبت وجوبه بالاجماع المركب لان كل من قال بحسن الحذر والعمل بخبر الواحد يقول بوجوب الحذر والعمل به اى بخبر الـواحد .

ثانيها ان ظاهر الآية وجوب الانذار لوقوعه غاية للنفر الـواجب بمقتضى كلمة لولا فاذا وجب الانذار وجب الحذر لكونه غاية للواجب وغاية الواجب واجب .

ثالثها ان ظاهر الآية وجوب الانذار لما تقدم واذا وجب الانذار وجب الحذر لئلا يلزم لغوية الانذار .

« مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضاً بلحن الخطاب »

و يعبر عن لحن الخطاب بفحوى الخطاب ايضاً و هو كماسيأتي في اواخر الكتاب عبارة عن مفهوم الموافقة اى الذى يكون حكم غير المذكور في الكلام موافقاً لحكم المذكور فيه ويقابله مفهوم المخالفة المسمى بدليل الخطاب ايضاً .

« ليحمل الخطاب عليه و انى لكم هنا باثباته »

فانه لم يثبت تداول الفقه بالمعنى المصطلح اى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها في زمن النبى (ص) حتى يكون المراد بالانذار في الاية الكريمة الانذار بطريق الفتوى والمراد بالحذر وجوب قبول المقلد للفتوى .

« و اذا لم يجب التثبت عند مجيئى غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب اوالرد وهو باطل لانه يقتضى كونه اسوء حالا من الفاسق »

قال المحقق الشيخ الانصارى ره في الرسائل : اقول الظاهر ان اخذهم للمقدمة الاخيرة وهى انه اذا لم يجب التثبت وجب القبول لان الرد مستلزم لكون العادل اسوء حالاً من الفاسق مبنى على مايترائى من ظهور الامر بالتبين في الوجوب النفسى فيكون هنا امور ثلاثة الفحص عن الصدق والكذب والرد من دون تبين والقبول كذلك لكنك خبير بان الامر بالتبين مسوق لبيان الوجوب

الشرطى و ان التبين شرط للعمل بخبر الفاسق دون العادل فالعمل بخبر العادل غير مشروط بالتبين فيتم المطلوب من دون ضم مقدمة خارجية وهى كون العادل اسوء حالاً من الفاسق .

« ولم ينكره احد سوى المرتضى ره واتباعه لشبهة حصلت لهم »

قال المحقق الشيخ الانصارى ره فى الرسائل : ثم انه يمكن ان يكون الشبهة التى ادعى العلامة ره حصولها للسيد واتباعه هو زعم الاخبار التى عمل بها الاصحاب ودونوها فى كتبهم محفوفة عندهم بالقرائن اوان من قال من شيوخهم بعدم حجية اخبار الآحاد اراد بها مطلق الاخبار حتى الاخبار الواردة من طرق اصحابنا مع وثاقة الراوى .

دليل الانسداد

« الرابع ان باب العلم القطعى بالاحكام الشرعية التى لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت عليهم السلام »

هذا هو الدليل المعروف بدليل الانسداد يستدل به لحجية الظن ـ الذى لم يقم دليل خاص على عدم حجيته ـ سواء كان ذلك الظن من ناحية خبر الواحد ام من ناحية غيره و هذا الدليل مؤلف من مقدمات يستفاد اكثرها من الكتاب نذكرها بالاختصار .

الاولى انا نعلم بالضرورة علماً اجمالياً بثبوت احكام فى الشريعة .

الثانية ان باب العلم والعلمى ـ والمراد بالعلمى هوالظن الخاص ـ بغير الضرورى من تلك الاحكام منسد غالباً .

الثالثة انه لايجوز اهمال تلك الاحكام و عدم التعرض لامتثالها لاستلزامه الخروج عن الدين .

الرابعة انه لايجب الاحتياط بل لايجوز لاستلزام ذلك اختلال النظام .

الخامسة ان ترجيح المرجوح على الراجح قبيح عقلاً و يستنتج من هذه المقدمات انه يتعين الاخذ بالظن فى موارد حصوله دون الشك والوهم .

هذه خلاصة مقدمات الانسداد وقد وقع الكلام مفصلاً فى كل مقدمة مقدمة من هذه المقدمات فى ساير الكتب الدراسية .

« و وضوح كون اصالة البرائة لاتفيد غير الظن »

هذه العبارة ظاهرة بل صريحة فى ان البرائة مفيدة للظن بانتفاء الحكم الواقعى ولكن ـ كما صرّح المحقق الشيخ الانصارى ره كراراً و غيره ـ ان البرائة لاتفيد الظن بعدم الحكم الواقعى وانما تفيد الوظيفة العملية قبال الحكم المجهول والموقف العملى تجاهه فقط .

« لانا نقول ليس الحكم فى الشهادة منوطاً بالظن بل بشهادة العدلين »

توضيحه ان الحكم فى الشهادة ليس منوطاً بالظن حتى يكون قبول الشهادة دائراً مدار الظن سواء كان الظن حاصلاً من شهادة عدلين او عدل واحد بل الحكم بالقبول

فی مورد الشهادة دائر مدار شهادة عدلین تعبداً سواء حصل منها ظن ام لا وعلی تقدیر التنزل وتسلیم الاناطة بالظن لانسلم الاناطة بالظن مطلقا بل الاناطة بظن خاص و هو الظن الحاصل من شهادة عدلین فلا یکفی الظن الحاصل من شهادة عدل واحد .

« و مثلها الفتوی و الاقرار کما اشار الیه المرتضی ره »

فان الحکم بوجوب قبول الفتوا والاقرار لیس دائراً مدار الظن بمطابقة الفتوا والاقرار للواقع بل دائر مدار قول المفتی فی الاول والمقر فی الثانی وان لم یحصل من قولهما ظن بالواقع اصلاً و علی تقدیر التنزل وتسلیم الاناطة بالظن لایکون الاناطة بالظن مطلقا ای من ای سبب حصل بل الاناطة بالظن الخاص وهو الظن الحاصل من قول المفتی والمقر .

« کزوال الشمس و طلوع الفجر بالنسبة الی الاحکام المتعلقة بهما »

توضیحه ان الحکم بالنسبة الی الاحکام المتعلقة بزاول الشمس وطلوع الفجر کوجوب الصلاة ونحوه دائر مدار وجودهما واقعاً لا ان یکون دائراً مدار الظن بوجودهما والسر فی ذلک عبارة عن تعلیق الحکم فی الادلة علی نفسهما لاعلی الظن بهما وهکذا الامر فی الحکم بقبول شهادة عدلین وقبول قول المفتی والمقر فان الحکم بالقبول دائر مدار نفس شهادة العدلین وقول المفتی والمقر لا الظن والوجه فی ذلک ان التعلیق فی الادلة علی نفس شهادة عدلین وقول المفتی والمقر و علیه فینتفی الحکم ای القبول بانتفاء شهادة عدلین وقول المفتی والمقر .

« لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لامظنون »

هذه العبارة وما بعدها نقلها المحقق الشيخ الانصارى ره فى بحث الظواهر من الرسائل بعد ما اشار الى ماقبل هذه العبارة وقال ره بعد ذلك : ولايخفى ان فى كلامه قده على اجماله واشتباه المراد منه كما يظهر من حواشى المحشين مواقع للنظر والتامل .

و مما ذكرناه الى الآن وسنذكره بعد يظهر بعض مواقع النظر والتأمل .

« سلمنا ولكن ذلك ظن مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره »

اى سلمنا ان الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب ليس معلوماً بل مظنوناً الا انه ظن خاص و معه لاحاجة الى الظن المطلق الثابت بدليل الانسداد .

« لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة »

اورد عليه سلطان العلماء ره بان هذا فى مثل قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) محل التامل .

« و قد وقع ذلك فى مواضع علمناها بالاجماع ونحوه »

مثل ظهور قوله تعالى (ولاجناح عليكم ان تقصروا من الصلاة) فى الترخيص فى القصر مع ان هذا الظاهر غير مراد بالاجماع لوجوب القصر معيناً .

« ويستوى ح الظن المستفاد من ظاهر الكتاب و الحاصل من غيره »

ما تقدم من قوله ره وقدمر انه مخصوص بالموجودين فى زمان الخطاب و ثبوة حكمه فى حق من تاخر الخ كان تعليلاً لعدم حصول القطع من ظواهر الكتاب .

وقوله ره هذا اى ويستوى ح الظن المستفاد الخ تعليل لعدم كون الظن المستفاد من ظواهر الكتاب ظناً خاصاً ايضاً .

« لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجهاً الينا وقد تبين خلافه »

توضيحه انه بعد التنزل عن افادة ظاهر الكتاب القطع يبتنى الفرق بين الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والظن المستفاد من غيره بكون الاول ظنا خاصاً والثاني ظنا مطلقا على كون خطابات القرآن متوجهاً الينا واما اذا لم يكن الخطابات متوجهاً الينا فلا فرق بين الظنين فى كون كل منهما ظناً مطلقا .

« ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة فى التكليف »

دفع للفرق بين الظنين اما تقريب الفرق فهو ان خطابات القرآن وان كانت مختصة بالمشافهين الا ان الاجماع والضرورة قائمان على اشتراك التكليف وعليه فالحكم المستفاد من ظواهر الكتاب كما هو حجة بالنسبة الى المشافهين لكونهم مخاطبين بها حجة بالنسبة الينا من جهة ذاك الاجماع والضرورة واما تقريب الدفع فهو ان الاجماع والضرورة مختصان بغير صورة وجود الخبر الواحد الجامع للشرائط على خلاف تلك الظواهر واما مع وجوده (خبر) فلا اجماع ولا ضرورة على الاشتراك فى الحكم المستفاد من ظواهر الكتاب اصلاً .

« ومثله يقال فى اصالة البرائة لمن التفت اليها بنحو ماذكر اخيراً فى ظاهر الكتاب »

توضيحه انه ان التفت المستشكل الى اصالة البرائة وقال ان اصالة البرائة

وان لم تكن مفيدة للقطع بالحكم الواقعي الا انها مفيدة للظن به والظن المستفاد من اصالة البرائة ظن خاص ومعه لاافتقار الى الظن المطلق الثابت بدليل الانسداد. فالجواب عنه ان الظن الحاصل من البرائة ـ على تقدير تسليم حصول الظن منها ـ انما يجب العمل به (ظن) اتفاقاً اذا لم يكن على خلافه خبر واحد جامع للشرائط واما مع وجوده (خبر) فلا .

والتحقيق انه لامجال لاصالة البرائة العقلية والشرعية مع وجود خبر الواحد الجامع للشرائط وذلك لورود خبر الواحد على العقلي من البرائة و حكومته على الشرعي منها ومع انتفاء خبر الواحد و كون الشك في التكليف من دون حالة سابقة له (تكليف) يجري البرائة الا ان البرائة ليست مفيدة للظن اصلاً بل البرائة تعبد محض كما اشرنا اليه عند التكلم على قوله ره (ووضوح كون اصالة البرائة لاتفيد غير الظن) .

ادلة عدم حجية خبر الواحد والجواب عنها

« حجة القول الآخر عموم قوله تعالى ولا تقف ماليس لك به علم فانه نهى عن اتباع الظن »

تقريب الاستدلال ان قوله تعالى نهى عن اتباع غير العلم وبما ان الظن من مصاديق غير العلم فالنهي عن اتباع غير العلم نهى عن اتباع الظن ايضاً .

« وما ذكره السيد المرتضى في جواب المسائل التبانيات »

قوله التبانيات بتقديم التاء على الباء والنون على الياء على مافي نسخة

من المعالم ـ التى عندى ـ ونسخة من الرسائل ـ الموجودة عندى ـ والظاهر ان هذا الضبط هو الصحيح ففى الذريعة ج ٥ فى عنوان جوابات ١٠٢٢ جوابات المسائل التبانيات التى سئل عنها السلطان وهى ثلاث مسائل للسيد الشريف المرتضى علم الهدى على بن الحسين الموسوى المتوفى (٤٣٦) ذكره النجاشى ١٠٢٣ جوابات المسائل التبانيات التى سئلها الشيخ ابو عبدالله محمد بن عبد الملك التبان ايضاً للسيد الشريف المرتضى علم الهدى اوله (بحمداله نستفتح كل قول) رتب المسائل على عشرة فصول ويقرب الموجود من الجوابات من ثلاثة آلاف بيت مع ان فى اثناء الفصول بياضات فى النسخة التى رأيتها فى موقوفة آل الشيخ اسداله الكاظمى بالكاظمية واستنسخت عنها، ويظهر من فهرس الرضوية ان فى مكتبتها نسخة اخرى ولعلها تامة .

وفى الذريعة ج ٢٠ فى عنوان مسائل : ٣٢٩٩ المسائل التبانيات جواباتها للسيد الشريف المرتضى وقدمرت بعنوان جوابات المسائل واما نفس المسائل فهى للشيخ ابى عبدالله محمد بن عبدالملك التبانى اول السؤال (اذا كان الله جلت عظمته وتقدست اسمائه قد انعم على الكافة بسيدنا الاجل المرتضى) فى الخزانة الرضوية كتابتها سنة ٦٧٦ وعندى نسخة بخطى .

وفى مقدمة كتاب امالى المرتضى غرر الفوائد ودرر القلائد عند عد مؤلفات السيد المرتضى ره : ٣٩ المسائل التبانيات ذكره النجاشى وابن شهر آشوب .

وفی رجال نجاشی: علی بن الحسین بن موسی بن محمد بن موسی بن ابراهیم ابن موسی بن جعفر بن محمد بن علی بن الحسین بن علی بن ابیطالب علیهم السلام ابو القاسم المرتضی حاز من العلوم مالم یدانه فیه احد فی زمانه وسمع من الحدیث فاکثر وکان متکلماً شاعراً ادیباً عظیم المنزلة فی العلم والدین والدنیا صنف کتباً منها تفسیر سورة الحمد.... المسائل التبانیة ثلث مسائل سئل عنها السلطان.

و فی نسخة القوانین ـ التی عندی ـ کان الضبط بتانیات بتقدیم الباء علی التاء وفی حاشیة علی القوانین: بتانیات بتقدیم الباء الموحدة علی التاء قال فی القاموس البتان کغراب اسم قریة من مضافات طرثیت وابو الفضل البتانی الفقیه الزاهد المنسوب الیها والبتان بکسر الباء وبالفتح وتشدید التاء ایضاً قریة من مضافات حران و الیها ینسب احمد بن جابر البتانی المنجم.

در لغت نامه دهخدا است: بتان (بضم باء) از قرای نیشابور از اعمال ترشیز است. دهی است از مضافات طرثیت. بتان (بفتح باء) دهی در حران. ناحیتی است در حران از ابن خلکان. ابن اکفانی آنرا به کسر باء ضبط کرده از معجم البلدان. بتانی (بضم الباء وتخفیف التاء وتشدید الیاء) منسوب به بتان ازقراء نیشابور واز مضافات ترشیز است. بتانی محمد بن عبدالرحمن بتانی از خاندان یحیی بن اکثم واز روات حدیث بود. بتانی ابو الفضل بتانی فقیه وزاهد از اهل بتان طرثیت (ترشیز).

و كيف كان ان ما نقله المصنف ره عن السيد المرتضى ره في المقام يمكن تلخيصه في امور .

الاول ان اصحابنا كانوا لا يعملون بخبر الواحد و يعتقدون عدم حجيته .

الثاني انهم طعنوا على العامة في عملهم بخبر الواحد و نقضوا عليهم .

الثالث ان بعض الاصحاب وهو ابن قبة قد بالغ وذهب الى انه يستحيل التعبد بخبر الواحد فكيف بجوازه .

الرابع ان مذهب اصحابنا في عدم جواز العمل بخبر الواحد جار مجرى مذهبهم في عدم جواز العمل بالقياس من جهة الظهور فكما ان بطلان القياس ظاهر من مذهبهم و صار شعاراً لهم كذلك بطلان العمل بخبر الواحد ظاهر من مذهبهم و صار شعاراً لهم .

الخامس ان التعلق والتمسك لحجية خبر الواحد بعمل الصحابة و التابعين مردود ووجه مردوديته عبارة عن ان عمل الصحابة و التابعين بخبر الواحد ممنوع وانما عمل بخبر الواحد من الصحابة من ينسب امر الخلافة الى نفسه تكلفاً من دون ان يكون امر الخلافة له واقعاً و بما انه لم يمكن التصريح بخلافه لا دلالة لامساك الانكار عليه على الرضا بذلك .

« و قد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك »

الطومار : الصحيفة (اقرب الموارد) الأسطار (بكسر الهمزة) والاسطار (بضم الهمزة) والاسطور والأسطير (بضم الهمزة فيهما) وبالهاء في كلها : ما سطر اى يكتب و تستعمل في الحديث لا نظام له والحكايات ج اساطير (اقرب الموارد)

« و منهم من یزید علی تلك الجملة و یذهب الی انه مستحیل »

الجملة بالضم جماعة الشیئی (اقرب الموارد)

« ونقول انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتامرون الذین یحتشم التصریح بخلافهم »

المتأمرون عبارة عن الذین ینسبون امر الخلافة الی انفسهم تكلفاً مثل من افتری علی النبی صلی الله علیه و آله انه قال نحن معاشر الانبیاء لانورث ماتركناه صدقة . فمنع بذلك فاطمة الزهراء صلوات الله وسلامه علیها عن فدك .

« و آیة النهی محتملة لذلك ایضاً و لغیره مما ینافی عمومها وصلاحیتها للتمسك بها »

توضیحه انه یرد علی الاستدلال بقوله تعالی (ولاتقف مالیس لك به علم) علی عدم حجیة خبر الواحد مضافاً الی ماتقدم ـ (۱) من امكان تخصیصه بالظن المعتبر كالحاصل من خبر الواحد المجرد عن القرینة فیختص بغیره كالظن الذی لم یكن دلیل علی اعتباره (۲) ومن امكان حمله علی اصول الدین ـ امران آخران .

احدهما انه یمكن حمله علی ان المراد بكلمة ما الموصولة الظاهرة فی العموم عبارة عن خصوص مالایفید الظن لمكان تخصیصه وخروج مایفید الظن عن العموم فیختص النهی باتباع الشك والوهم ولایشمل ای انواع الظن اصلاً وهذا الایراد مع الایراد الاول یشتركان فی عدم شمول الآیة الكریمة للظن الذی قام الدلیل علی اعتباره ویفترقان فی شمولها (آیة) لبعض انواع الظن وهو الظن الذی لم یقم دلیل علی حجیته كشمولها (آیة) للشك والوهم علی الاول وعدم شمولها (آیة) للظن اصلاً ای ماذل الدلیل

على اعتباره ومالم يـدل دليل على اعتبـاره على الثانى فتختص الاية بالشك والوهم وتكون نهياً عن اتباعهما .

ثانيهما ان قوله تعالى ولاتقف الآية من قبيل خطاب المشافهة وعليه ـ فعلى تقدير ظهور الخطاب فى النهى عن اتباع الظن من ناحية شمول غير العلم له ـ لم يثبت هذا المدلول فى حقنا لابنفس الآية ولا من باب الاشتراك فى التكليف اما عدم ثبوة مدلوله بنفس الخطاب فلما هو المفروض من اختصاصه بالموجودين فى زمن الخطاب واما عدم شموله من باب الاشتراك فى التكليف فلاختصاص ذلك بصورة اتحاد غير الموجودين فى زمن الخطاب مع الموجودين فى زمنه (خطاب) صنفاً والاتحاد مفقود فى المقام لوجود الفرق من ناحية امكان تحصيل العلم للموجودين فلاحاجة لهم الى العمل بخبر الواحد الظنى وعدم امكان تحصيل العلم لنا ومعه لامحيص لنا عن العمل بخبر الواحد الظنى .

«بقى الكلام فى التدافع الواقع بين ماعزاه الى الاصحاب و بين ماحكيناه»

وجه التدافع ان السيد المرتضى ره اسندالى الاصحاب انهم لايعملون بخبر الواحد واسند العلامة ره اليهم (اصحاب) انهم يعملون بخبر الواحد و وجه التعجب انهما عارفان خبيران بمذهب الاصحاب فكيف خفى على احدهما الامر .

« و يمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ماعهده من كلام اوائل المتكلمين »

جواب عن التدافع ووجه للجمع بين القولين وعلى هذا الوجه الذى ذكره

المصنف ره يكون الشيخ الطوسى ره موافقاً للسيد ره وقد قيل فى وجه الجمع امور اخر فى بعضها يصير الشيخ موافقاً للسيد ايضاً و فى بعضها الآخر يصير السيد موافقاً للشيخ رحمة الله و بركاته عليهما .

« والانصاف انه لايتضح من حالهم المخالفة له ايضاً اذ كانت اخبار »

هذه العبارات نقلها المحقق الشيخ الانصارى ره فى الرسائل ثم قال : و انت خبير بان ماذكره فى وجه الجمع من تيسر القرائن و عدم اعتمادهم على الخبر المجرد قد صرح الشيخ فى عبارته المتقدمة ببطلانه حيث قال ان دعوى القرائن فى جميع ذلك دعوى محالة وان المدعى لها معول على مايعلم ضرورة خلافه و يعلم من نفسه ضده ونقيضه .

« و يدعى اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامى »

ما نقل عن المحقق ره ظاهر فى ان المناط فى حجية خبر الواحد عنده (محقق) عبارة عن عمل الاصحاب فكل خبر عمل به الاصحاب فهو حجة و كل خبر لم يكن بهذه الصفة لم يكن حجة ولذا اسند المحقق الشيخ الانصارى ره فى الرسائل الى المحقق التفصيل المذكور .

« واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجايز ان يكون طلباً »

الى هنا اجاب المصنف ره عن اطباق الذى ادعى فى الوجه الثالث من الوجوه التى استدل بها لحجية خبر الواحد وقد شرع ره بقوله هذا (واما اهتمام القدماء)

للجواب عما جاء في ذلك الوجه الثالث من انه لولا حجية خبر الواحد لما كان فائدة في تدوين اخبار الآحاد و الاعتناء بحال الراوة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف بل كانت هذه الامور لغواً محضاً . وتقريب الجواب انه لايلزم من عدم حجية خبر الواحد لغوية تلك الامور اذ من المتحمل ان يكون الاهتمام المذكور لا لحجية خبر الواحد غير العلمي بل رجاء للتواتر وتكثيراً للقرائن وتسهيلاً لسبيل العلم بصدق الخبر .

شرائط حجية خبر الواحد

« الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب »

المراد بالايمان - كما في القوانين وغيره - عبارة عن كون الراوى اماميا اثنى عشريا فعلى تقدير الاشتراط لايجوز العمل بخبر المخالفين وسائر فرق الشيعة .

« وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخير الفطحيه »

في مقباس الهداية لمؤلفه الما مقانى ره ، الفطحية هم القائلون بامامة الائمة الاثنى عشر ۴ مع عبدالله الافطح ابن الصادق عليهم السلام يدخلونه بين ابيه و اخيه وعن الشهيد ره انهم يدخلونه بين الكاظم و الرضا عليهما السلام وعن الاختيار انهم سموا بذلك لانه قيل انه كان افطح الرأس اى عريضه وقال بعضهم نسبوا الى رئيس لهم يقال له عبدالله بن فطيح من اهل الكوفة . . . .

ثم ان عبدالله مات بعد ابيه بسبعين يوماً فرجع الباقون الا شذا ذاً منهم عن القول بامامته الى القول بامامة ابن الحسن موسى عليهم السلام . . . .

ولازمه صحة قول من قال انهم يدخلونه بين الصادق و الكاظم عليهما السلام .

« وبما رواه بنو فضال و الطاطريون »

الطاطريون - على مافي حاشية على القوانين - اصحاب على بن الحسن الطاطري الجرمي يقال له ذلك لبيعه الثياب الطاطرية وكان واقفي المذهب من اصحاب الكاظم عليه السلام .

والواقفية من وقف على موسى ابن جعفر عليهما السلام وينكر موته ويدعى انه قائم الائمة عليهم السلام .

« ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية »

الناووسية - على مافي حاشية على القوانين - منسوب الى رجل اسمه ناووس اوالى قرية ناووسا وهم قائلون بان الامام الصادق عليه السلام لم يمت وهو القائم المنتظر .

« ومنافيات المروة »

عرف الشهيد الثاني ره في شرح لمعه كتاب الشهادات المروة بانها عبارة عن التخلق بخلق امثاله في زمانه ومكانه ثم قال ره فالاكل في السوق والشرب فيها لغير سوقي الااذا غلبه العطش والمشي مكشوف الرأس بين الناس . . . . يسقطها .

« ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها»

اورد المحقق ره على الشيخ ره بامور .

الاول المنع من عمل الطائفة باخبار من كان متحرزاً عن الكذب في الرواية مع كونه فاسقاً بجوارحه .

الثاني انه على تقدير تسليم عملهم يجب الاقتصار على الاخبار التي عملت الاصحاب بها ولايجوز التعدى الى غيرها اذمن المتحمل ان يكون عملهم منوطاً بانضمام القرائن الى تلك الاخبار .

الثالث ان التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد .

واورد صاحب الفصول ره على الاخير بما هذانصه: والجواب منع الاستبعاد لانا نرى بالعيان ان كثيراً من الفساق يوجد فيهم ملكة التحرز عن بعض المعاصي حتى يكاد يبلغ فيه درجة الوسواس ولايبالي بغيره من المعاصي .

« لنا انه لاواسطة بحسب الواقع بين وصف العدالة و الفسق »

توضيح الاستدلال ان الآية الكريمة تدل بالمنطوق على عدم حجية خبر الفاسق سواء علم فسقه ام لم يعلم وتدل الآية بالمفهوم على حجية خبر غير الفاسق وبما انه لاواسطة بين العادل والفاسق بحسب الواقع في موضع الحاجة يلزم من ثبوة الحجية لخبر غير الفاسق ثبوة الحجية لخصوص خبر العادل اذ المفروض عدم الواسطة وان شئت قلت الذى هو داخل في المنطوق ليس خصوص

معلوم الفسق حتى يدخل غير معلوم الفسق فى ناحية المفهوم ويشمله الحجية بل المنطوق شامل لمعلوم الفسق و لغير معلوم الفسق ممن هو فاسق بحسب الواقع من دون العلم بفسقه و حيث لاواسطة بين الفاسق والعادل يبقى تحت المفهوم خصوص العادل . وبالجملة يعتبر فى حجية خبر الواحد احراز العدالة والعلم بها وذلك لمقدمات ثلاث .

الاولى ان المراد بالفاسق فى الاية الكريمة عبارة عن الفاسق الواقعى سواء علم فسقه ام لم يعلم .

الثانية انه لما كان خبر الفاسق الواقعى غير حجة وان لم يعلم فسقه يعتبر فى حجية خبر الواحد احراز عدم الفسق فى راوى الخبر .

الثالثة انه لما لم يكن واسطة بين العادل والفاسق فى موضع الحاجة يلزم من احراز عدم الفسق احراز العدالة والعلم بها .

« فى موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط »

اشار بقوله ره (فى موضع الحاجة) الى ماسيأتى قريباً من وجود الواسطة فى غير موضع الحاجة فان موضع الحاجة عبارة عن زمان نقل الخبر وهو بعيد عن زمان اول التكليف غالباً والوجه فى انتفاء الواسطة ح عبارة عن عدم انفكاك من بعد عن اول زمان التكليف عن احد الوصفين اى العدالة والفسق واما الواسطة فى نحو من قرب عهده باول زمان التكليف فلابأس بها (واسطة) لعدم كون ذلك

موضع حاجة والوجه فى عدم كونه محل حاجة عبارة عن عدم كون هذا الشخص عادة براوى الحديث وناقله وبالجملة فى موضع الحاجة لاواسطة وموضع وجود الواسطة ليس بموضع الحاجة .

« ويويد كون المراد من الاية هذا المعنى ان قوله تعالى ان تصيبوا »

وجه التائييد ان التعليل فى الاية باصابة القوم بالجهالة و الوقوع فى الندم لايختص بخبر من علم فسقه بل يشمل الفاسق الواقعى وان لم يعلم فسقه والتعبير بالتائييد لعله من جهة ان عموم التعليل شامل لخبر العادل المجرد عن القرينة ايضاً فكما خصص عموم التعليل بخبر العادل لامانع من تخصيصه بخبر من لم يعلم فسقه ايضاً .

« بقى فى المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفى الواسطة فى صدر الحجة »

ملخص الاشكال ان آية النبأ دالة بالمفهوم على حجية خبر غير الفاسق وغير الفاسق لاينحصر فى العادل بل يشمل العادل ومن ليس بفاسق ولاعادل كالذى كان حديث العهد بالتكليف ولم يقع منه معصية توجب الفسق ولم يتحقق فيه ملكة العدالة .

« واما حديث العهد بالتكليف فيمكن فى حقه تحقيق الواسطة »

وكذا الحال فى المجنون قبل البلوغ اذا افاق بعده .

« وحله ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر »

اجاب المصنف ره عن الاشكال بوجهين .

احدهما ان الواسطة وان كانت ممكنة بحسب الواقع الا ان العلم بوجودها متعذر ومعه لم يحرز دخول من يتوجه في حقه الواسطة في مفهوم الآية الكريمة بل يحتمل دخوله في منطوقها لما عرفت من ان المراد بالفاسق في الآية عبارة عن الفاسق الواقعي وان لم يحرز فسقه .

« ولاريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة »

اشار المصنف ره بقوله (بدون الملكة) الى دفع اشكال اما تقريب الاشكال فهو انه يلزم من تعذر العلم بانتفاء المعاصي الباطنة في قريب العهد بزمان التكليف تعذر العلم بالعدالة مطلقا اى حتى في بعيد العهد بزمان التكليف لوجود احتمال ارتكاب الباطنة من المعاصي في بعيد العهد بزمان التكليف ايضاً ونتيجة ذلك ان لايوجد خبر واحد كان حجة اصلاً لعدم احراز شرط الحجية الذى هو عبارة عن احراز العدالة والعلم بها .

واما تقريب الدفع فهو ان المتعذر هو العلم بانتفاء المعاصي الباطنة من فاقد ملكة العدالة ـ كما في مورد الفرض ـ واما من واجد ملكة العدالة كمافي بعيد العهد عن زمان التكليف فلاتعذر في حصول العلم بانتفاء المعاصي الباطنة منه والفرق

واضح حيث لااستبعاد فى ارتكاب الباطنة من المعاصى فى الاول اى فاقد الملكة بينما يكون مستبعداً فى الثانى اى واجد الملكة .

ان قلت ما اشير اليه من الاشكال راجع الى عدم حصول العلم بالعدالة بالمعنى المتقدم بمعنى انه ليس لاحد طريق الى القطع بوجود ملكة العدالة فى النفس تمنع من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة .

قلت حصول العلم بوجود الملكة او ماينزل منزلة العلم من الطرق الآتية اى الاختبار والشهرة والقرائن والتزكية سهل جداً فى حق من بعد عهده عن اول زمان التكليف بينما كان متعذراً فى حق من قرب عهده عن اول زمان التكليف .

ان قلت الاطلاع على انتفاء الباطنة من المعاصى متعذر مطلقا ولادخل لقصر الزمان وطوله اصلاً وعليه فيتعذر العلم بانتفاء الباطنة من المعاصى فى بعيد العهد من اول زمان التكليف ايضاً و نتيجة ذلك عدم احراز العدالة والعلم بها عادة .

قلت لامحذور فى دخل قصر الزمان وطوله فى تعذر الاطلاع فى الاول وعدم تعذره فى الثانى بداهة ان الاطلاع على الباطن مشكل فى زمان قصير بينما لااشكال فى الاطلاع عليه فى زمان طويل فان الباطن يستكشف من الظاهر مع الصحبة المؤكدة :

« الشرط الخامس الضبط ولاخلاف فى اشتراطه فان من لاضبط له قد يسهو »
المراد بالضبط كما فى الفصول ان يكون حفظ الراوى غالباً على سهوه ونسيانه .

« و الجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفى الزيادة على المشروط فلانراه الامجرد دعوى »

اجاب المصنف ره عن الدليل الاول على كفاية الواحد فى التعديل بوجوه اربعة .

الاول انه لم ينهض دليل على ان الشرط لايزيد على مشروطه .

الثانى ان الشرط فى المقام العدالة لاالتعديل حتى يقال انه يلزم من تعدد المعدل والمزكى (اسم فاعل من باب التفعيل فيهما) زيادة الشرط على مشروطه.

الثالث ان الدليل ناهض على انه لابأس بزيادة الشرط على مشروطه لوجود زيادة الشرط على مشروطه فى الاحكام الشرعيه كثيراً فان وجوب الصلاة – مثلاً – يثبت بخبر العدل الواحد بينما لايثبت شرطه الذى هو البلوغ بشهادة العدل الواحد و كذا وجوب الصوم فانه يثبت بخبر الواحد بينما لايثبت شرطه الذى هو هلال شهر رمضان بشهادة العدل الواحد و كذا وجوب الحد بالقذف فانه يثبت بخبر الواحد بينما لايثبت نفس القذف بخبر الواحد وشهادته .

الرابع ان الدليل المذكور قياس لقياس تزكية الراوى بالرواية فى كفاية الواحد بتقريب انه كما يكفى الواحد فى الرواية نفسها يكفى الواحد فى تزكية الراوى ايضاً نظير اعتبار التعدد فى الشهادة وفى تزكية الشاهد .

« وعن الثانى انمبنى اشتراط العدالة فى الراوى على ان المراد من الفاسق »

توضيح الجواب انه لوفرض عموم مفهوم آية البناء وشموله لاخبار عدل واحد

بالعدالة يلزم التناقض فی مدلول الآية والتناقض يظهر بذكر امور .

الاول ان اعتبار العدالة من ناحية دلالة الآية على ارادة الفاسق الواقعي من الفاسق فی قوله تعالی ان جائكم فاسق الآية .

الثانی انه يلزم من عدم حجية خبر الفاسق الواقعی سواء علم فسقه ام لا اعتبار احراز عدم الفسق فی حجية خبر الواحد اذ مع عدم احراز ذلك يحتمل دخول الخبر فی المنطوق.

الثالث انه بعد انتفاء الواسطة فی موضع الحاجة يلزم من احراز عدم الفسق احراز العدالة والعلم بها فاذن الآية الكريمة دالة على اعتبار احراز العدالة والعلم بها بينما يلزم من شمول الآية الكريمة للاخبار بالعدالة ان تكون الآية الكريمة دالة على عدم اعتبار احراز العدالة والعلم بها وهذا تناقض واضح ولك اسقاط امر الثالث من الامور التی ذكرناها وتطبيق التناقض على عدم الفسق بتقريب ان الاية الكريمة دالة على اعتبار احراز عدم الفسق والعلم به لما عرفته فی الامر الاول والثانی من الامور التی ذكرناها فلو دلت الآية الكريمة على حجية اخبار عدل واحد بالعدالة يتوجه التناقض اذ يلزم اعتبار احراز عدم الفسق بمقتضى الاول وعدم اعتبار احراز عدم الفسق بمقتضى الثانی و هذا تناقض واضح .

« فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة »

ای ان العلم بانتفاء صفة الفسق موقوف على احراز العدالة والعلم بها

و وجه التوقف انه مع عدم العلم بالعدالة يحتمل الفسق واقعاً ولايجتمع احتمال الفسق واقعاً مع العلم بعدم الفسق كما هو واضح وهذا التوقف نشأمن الملازمة بين العلم بعدم الفسق والعلم بالعدالة كما ان هذه الملازمة نشأت من ناحية عدم الواسطة فى موضع الحاجة فانه يلزم من العلم بالعدالة العلم بعدم الفسق و يلزم من العلم بعدم الفسق العلم بالعدالة ولافرق بين ان نصل الى اعتبار العدالة من ناحية توقف العلم بعدم الفسق على احراز العدالة والعلم بها كما ترى فى عبارة الكتاب و بين ان نصل الى اعتبار العدالة من ناحية انه يترتب على العلم بعدم الفسق احراز العدالة والعلم بها كما رأيت فى بياننا .

ثم لايخفى عليك ان توقف العلم بعدم الفسق على العلم بالعدالة و بالعكس ليس من الدور المستحيل فان هذا الدور دور معى لايلزم من هذا الدور توقف الشيئى على نفسه وتقدم الشيئى على نفسه كما لايخفى .

« لايقال ما ذكر تموه وارد على قبول شهادة العدلين اذلاعلم معه »

توضيح الاشكال ان الاية الكريمة لاريب فى شمولها لاخبار عدلين بالعدالة والشهادة بها (عدالت) للاجماع على قبوله (اخبار عدلين بالعدلة) مع ان التناقض المذكور متوجه اليه ايضاً لانتفاء العلم كما هو واضح .

و توضيح الجواب ان الآية الكريمة دلت بعمومها او اطلاقها على عدم حجية اخبار عدلين بالعدالة الا ان الآية قد خصصت او قيدت بدليل خارجي ولا محذور فى تخصيصها او تقييدها ولذلك تزل غير العلم منزلة العلم فى مورد اخبار عدلين بتزكية الراوى والشهادة بها (تزكية) والوجه فى عدم محذور فى التخصيص او التقييد المذكور عبارة عن ازوم التخصيص او التقييد على كل حال اى ولو قلنا بقول الخصم القائل بدلالة الآية الكريمة على حجية اخبار عدل واحد بالعدالة والوجه فى التخصيص او التقييد ح عبارة عن عدم حجية اخبار عدل واحد بالعدالة فى مقام تزكية الشاهد قطعاً وان قبل فى مقام تزكية الراوى .

ان قلت كما خصصت الآية الكريمة بخبر عدلين بالعدالة تخصص ايضاً بخبر عدل واحد بها (عدالة) .

قلت - مضافاً الى ان هذا رجوع عن الاستدلال المذكور لان المفروض ان الاستدلال بمفهوم آية النبأ وهذا استدلال بدليل خارج لا بمفهوم الآية - يرد عليه انه لادليل على التخصيص فى الثانى .

« وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر فى الوجه الاول انما هو الى القياس »

الظاهر ان اسم الاشارة (هذا) اشارة الى عدم الاكتفاء المستفاد من قوله ره لا يكتفى اى ان عدم الاكتفاء فى تزكية الشاهد بواحد من اكبر الشواهد على ان النظر فى الوجه الاول الى القياس حيث قاسوا تزكية

الشاهد بالشهادة و تزكية الراوى بالرواية فذهبوا الى اعتبار التعدد فى الاول لاعتباره (تعدد) فى الشهادة و كفاية الواحد فى الثانى لكفاية الواحد فى الروايه .

فى الجرح و التعديل

« اصل اختلف الناس فى قبول الجرح والتعديل مجردين»

بان يقال فلان عدل اوضعيف من دون ذكر سبب العدالة .

« واستندوا فى هذه الاقوال على اعتبارات واهية و وجوه ركيكة »

وقد تصدى لذكر بعض تلك الوجوه صاحب القوانين والفصول و مقباس الهداية ره و من شاء الاطلاع على تلك الوجوه فليراجع الى الكتب المذكورة .

« و ذهب والدى ره الى الاكتفاء بالاطلاق »

المراد بقوله ره والدى عبارة عن الشهيد الثانى ره

« و هذا هو القوى و وجهه ظاهر لايحتاج الى البيان »

وجه الظهور انه مع علمنا بعدم مخالفة مسلك المعدل والجارح لمسلكنا فيما يتحقق به العدالة والجرح لاحاجة لنا الى ذكرهما للسبب و مع عدم علمنا بذلك لا اعتماد بالتعويل والجرح مجرداً عن ذكر السبب لاحتمال تعويلهما فى التعديل والجرح بما لايجوز التعويل عليه عندنا .

« و منه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة ره »

وجه الضعف ان مجرد كون المعدل و الجارح عارفاً باسباب العدالة و الجرح لايكفى فى اعتمادنا على التعديل والجرح مجرداً عن ذكر السبب اذا لم يعلم

عدم مخالفة مسلكه لمسلكنا فی اسباب العدالة والجرح وذلك لاحتمال مخالفة لنا فی تلك الاسباب .

« والجمع اولى ما امكن و هذه الحجة مدخولة »

قوله ره مدخولة ای معیبة . مدخول : من طرأ علی عقله دخل (بفتحتین) والمهزول و المعیب و هی مدخولة (اقرب الموارد)

و الوجه فی كون الحجة مدخولة ان المعدل (اسم فاعل من باب التفعیل) قد یدعی العلم ایضاً مثل ما اداعین الجارح سبب الجرح ونفاه المعدل بطریق یقینی كما اذا قال الجارح رأیته فی اول الظهر یوم الجمعة یشرب الخمر و قال المعدل انی رأیته فی ذاك الوقت بعینه فی مسجد الجامع فی صف صلاة الجمعة مستمعاً لخطبة صلاتها (جمعة) .

« انه ان كان مع احد هما رجحان یحكم التدبر الصحیح باعتباره »

الرجحان كالكثرة والا عدلیة والاورعیة و غیر ذلك .

توصیف المروی عنه بالعدل من دون تعیین

« فائدة اذا قال العدل حدثنی عدل لم یكف فی العمل بروایته »

اذا قال العدل اوالعدلان بناء علی اعتبار التعدد حدثنا عدل ففی الاكتفاء به بناء علی اشتراط العدالة فی الراوی وعدمه قولان ذهب الی الاول المحقق وتبعه صاحب الفصول رهما و ذهب الی الثانی الشهید الثانی و تبعه المصنف رهما .

« فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعنى نسبته الى الرواة واهل العلم »

اى من المحتمل ان يريد بالمروى عنه مجرد كونه من الرواة او من اهل العلم و من المعلوم عدم كفاية كون المروى عنه من الرواة اومن اهل العلم فى حجية حديثه .

« وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة فى الراوى لان الاصحاب »

اورد المصنف ره على المحقق ره بامرين .

احدهما ان اصحابنا لاينحصرون فى العدول .

ثانيهما ان تعبير الراوى عن المروى عنه بالعدل و توصيفه به تعديل من الراوى بالنسبة الى المروى عنه ومجرد التعديل غير كاف لاحتمال وجود الجارح وبما ان المروى عنه غير معين لايمكن الفحص عن وجود الجارح وعدمه وهذا الاشكال الاخير وارد فى توصيف المروى عنه بالعدل من دون تعيينه وتوصيف الرواية بالصحيحة مثل ماذا قال ورد فى الصحيح ـ مثلاً ـ .

تحمل الحديث

« اصل لابد للراوى من مستند يصح له من اجله رواية الحديث »

توضيح هذا الاصل ان راوى الحديث لابدله فى تحمله للحديث من مستند يصح لاجله رواية الحديث ونقله بحيث يقبل منه والنقل قديكون من المعصوم

عليه السلام وقد يكون من غيره فان كان النقل عن المعصوم عليه السلام فاعلى وجوه التحمل عبارة عن السماع عنه كأن يقول سمعت الامام الصادق عليه السلام يقول كذا و كذا وان كان النقل من غيره فتحمله (راوى) للحديث على اقسام نذكر منها ـ اولاً ـ ما نغرضه المصنف ره صريحاً .

الاول ان يكون المستند السماع من المروى عنه ويعبر عن المروى عنه في الاصطلاح بالشيخ و هذا على نحوين .

احدهما ان يكون الشيخ (اى المروى عنه) نظر الى مكتوب ونقل الحديث عنه (مكتوب) .

ثانيهما ان يكون الشيخ نقل الحديث عن حفظه اى عن ظهر القلب لا عن مكتوب . والاول من هذين النحوين اعلى لقلة احتمال الخطا بالنسبة الى الثانى من جهة احتمال الذهول والنسيان في الثانى و يعبر عن تحمل الرواية فى هذا القسم بنحويه بتحمل الرواية بالسماع .

الثانى ان يقرء الراوى الحديث على شيخه فيقر الشيخ و يعترف بمضمونه و يعبر عن تحمل الرواية فى هذا القسم بتحمل الرواية بالقرائة و هذا ينقسم بحسب نقل الراوى الى انحاء .

احدها ان يكون النقل بلفظ ظاهر فى السماع عن الشيخ منضماً الى قرينة تصرفه عن ظاهره مثل ان يقول حدثنى او اخبرنى فلان قرائة عليه ،فان لفظة حدثنى

او اخبرني ظاهرة في السماع ولكن لفظة قراءة عليه قرينة على عدم ارادة ذلك الظاهر .

ثانيها ان يكون النقل بلفظ غير ظاهر في السماع عن الشيخ منضماً الى قرينة معينة للنقل بنحو القراءة مثل ان يقول انبأني فلان قراءة عليه .

ثالثها ان يكون النقل بلفظ ظاهر في السماع عن الشيخ مجرداً عن قرينة تصرفه عن ظاهره مثل ان يقول حدثني فلان .

رابعها أن يكون النقل بلفظ غير ظاهر في السماع عن الشيخ مجرداً عن قرينة معينة للنقل بنحو القراءة مثل ان يقول اخبرني فلان .

الثالث من اقسام تحمل الحديث ان لا يكون الراوي قدسمع الحديث عن شيخه حتى يكون داخلاً في القسم الاول ولاقرء الحديث عليه حتى يقر الشيخ ويعترف به وكان داخلاً في القسم الثاني وانما رخص الشيخ نقل حديث او احاديث لم يسمع الراوي ذاك الحديث او احاديث عنه (شيخ) مثل ان يقول اجزت لك النقل من هذه النسخة ـ مثلاً ـ ويعبر عن تحمل الرواية في هذا القسم بتحمل الرواية بالاجازة وهذا القسم الثالث يتوجه فيه ما ذكرناه في القسم السابق من انحاء الاربعة ايضاً .

الرابع ان لا يكون نقل الحديث عن الشيخ باحد الانواع المقدمة في القسم الاول والثاني والثالث بل كان النقل بطريق المناولة وهو اي النقل بطريق المناولة

على انحاء منها ما اشار المصنف ره اليه و هو ان يشافه الشيخ ـ الذى عبر المصنف ره عنه بالمحدث ـ غيره و يقول لذاك الغير مشيراً الى كتاب له هذا سماعى من فلان و النقل بهذا الطريق ايضاً يتوجه فيه من الانحاء الاربعة ما ذكرناه فى القسم الثانى .

اما القسم الاول من الاقسام الاربعة اى تحمل الرواية بالسماع فلا شبهة فى جواز النقل و حجيته على القول بحجية خبر الواحد .

واما القسم الثانى والثالث والرابع فلايجوز النقل فى النحو الثالث والرابع للزوم التدليس حيث يتخيل الناظر ان المستند هو السماع بينما ان المستند غيره فتامل .

و اما النحو الاول والثانى فالحق هو جواز النقل لان الاخبار فى تلك الاقسام اخبار اجمالى بامور مضبوطة معلومة ولا فرق فى حجية الخبر بين ان يكون اخباراً تفصيلياً او اخباراً اجمالياً كما فى هذه الاقسام .

و ذهب السيد المرتضى ره الى المنع فى ما عدا النحو الثانى اى الاول و الثالث و الرابع اما فى الثالث و الرابع فموافق لنا و وجه المنع ما عرفته .

و اما فى النحو الاول من الانحاء الاربعة فلان قوله حدثنى و نحوه ظاهر فى انه سمع من لفظ الشيخ و ادرك نطقه بينما ان قوله قرائة عليه او اجازة او مناولة يقتضى انه لم يسمع من لفظ الشيخ و هذا تناقض واضح .

و اورد عليه المصنف ره و غيره بالنقض بجميع موارد المجاز فان قوله رايت اسداً ـ مثلاً ـ ظاهر فى انه رأى حيواناً مفترساً بينما ان قوله فى المسجد يقتضى انه

لم ير حيواناً مفترساً بل رأى رجلا شجاعاً . وحله انه لامناقضة لقوله قرائة عليه و نحوه (قول) للمعنى المجازى و مناقضته للمعنى الحقيقى غير ضائر .

و قد فهم العلامة ره من كلام السيد ره انه قائل بعدم جواز تحمل الرواية بالاجازة فى جميع الانحاء الاربعة التى من جملتها النحو الثانى .

واورد عليه المصنف ره بعدم دلالة كلمات السيد ره على عدم الجواز فى النحو الثانى بل المستفاد من كلمات السيد ره انه لافرق بين تحمل الرواية بالقرائة و الاجازة والمناولة فى انه يجوز للراوى نفسه العمل على طبق الحديث الذى تحمله باحد الاقسام الثلاثة وفى انه لايجوز للراوى النقل بلفظ ظاهر فى السماع عن الشيخ ولو منضماً الى قرينة تصرفه عن ظاهر كأن يقول حدثنى او اخبرنى فلان قرائة اواجازة اومناولة واما النقل بلفظ غير ظاهر فى السماع عن الشيخ منضماً الى القرينة مثل ان يقول انبأنى فلان قرائة عليه او اجازة او مناولة فلا بأس به (نقل) كمالا بأس بعمل نفسه .

و عليك بالدقة فى كلمات السيد المرتضى ره فانه قال فى القرائة على الشيخ : والصحيح انه اذا قرئه عليه واقرله به انه يجوزان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد و يعلم انه حديثه وانه سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوزان يقول حدثنى واخبرنى .

وقال ره فى المناولة : وهى ان يشافه المحدث . . . . فان كان ممن ذهب الى العمل باخبار الآحاد عمل به ولايجوزان يقول حدثنى ولا اخبرنى .

و قال ره فى الاجازة : وا كثرما يمكن ان يدعى . . . . فيجوز العمل به عند من

عمل باخبار الآحاد فاما ان يروى و يقول اخبرني او حدثني فذلك كذب .

« ودون ذلك اجازته رواية كتاب و نحوه و يحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة و يعزى الى الاكثرين خلافه »

في الفصول : ومنها الاجازة وهي الرخصة في رواية الحديث عنه عمن يرويه عنه بقوله اجزت لك ان تروى عني هذا او ما افاد ذلك ثم الاجازة كما قد يكون في كتاب معين مشخص كأن يقول اجزت لك ان تروى عني هذا الكتاب ولابد ان يكون الكتاب مأموناً عليه من الغلط والتصحيف او يجيز له الرواية بعد التصحيح اوفي كتاب معين غير مشخص كأن يقول اجزت لك ان تروى عني ماصح عندك من كتابي المعهود او كتاب التهذيب مثلاً او كتاب غير معين مع ضبطه بعنوان معين كقوله اجزت لك ان تروى ما صح عندك روايتي له من الكتب كذلك قد يكون لشخص معين كما مر وقد يكون لغير معين كما لو قال اجزت لمن استجمع هذه الشروط ان يروى عني فاتضح ان انواع الاجازة اربعة اجازة معين او غير معين لمعين او غير معين .

وفي مقباس الهداية لمؤلفه المامقاني ره : قدوقع الخلاف في جواز تحمل الرواية بالاجازة و جواز ادائها والعمل بها فالمشهور الجواز و ادعى جماعة الاجماع نظراً الى شذوذ المخالف حجة المشهور ان الاجازة عرفاً في قوة الاخبار بمروياته جملة فهو كمالواخبره تفصيلاً والاخبار غير متوقف على التصريح كما في القرائة على الشيخ و هو يتحقق بالاجازة المفهمة حجة المانع من العمل بالاجازة ان قول المحدث اجزت لك ان تروى عني مالم تسمع في معنى اجزت

لك مالا يجوز فى الشرع لانه لايبيح رواية مالم يسمع فكانه فى قوة اجزت لك ان تكذب على .

ورد بان الاجازة و الرواية بالاجازة مشروطتان بتصحيح الخبر من المخبر بحيث يوجد فى اصل صحيح مع بقية ما يعتبر فيها الا الرواية عنه مطلقا سواء عرف ام لا فلا يتحقق الكذب .

« احدهما قبول الحديث والعمل به و نقله من المجاز له الى غيره »

قوله ره (ونقله من المجاز له) اى و نقل المجاز له من المجيز الى غيره .

« بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط و التصحيف »

صحف الكلمة : اخطأ فى قرائتها و روايتها فى الصحيفة و قيل حرفها عن وضعها و فى المصباح التصحيف تغير اللفظ حتى يتغير المعنى المراد من الموضع واصله الخطا (اقرب) .

« تشبيهاً له بالحديث لما بينهما من المناسبة فى المعنى »

وجه المناسبة ان الاعتراف بشيئى كنقله فى الدلالة على القبول والاعتقاد بالمضمون .

« فاى مانع من اجراء مثله فى صورة الاجازة و الاعتبار فيهما واحد »

غرضه ره من وحدة الاعتبار عبارة عن وجه الصحة فان وجه الصحة فى الصورتين واحد وهو المجازية مع القرينة .

« فهم من كلام السيد المرتضى ره القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا »

الغرض من الاطلاق انه سواء كان بلفظ حدثنى واخبرنى و نحوهما مما هو ظاهر

فی السماع عن المعصوم علیه السلام او بغیرهما مما لیس بظاهر عن المعصوم علیه السلام.

« یطلع علی ان غرضه نفی جواز الروایة بها بلفظ حدثنی واخبرنی »

الضمیر المجرور بکلمة باء راجع الی الاجازة یعنی ان غرض السید ره عبارة عن نفی جواز الروایة بالاجازة بلفظ حدثنی و اخبرنی و نحو هذا اللفظ مثل نقلنی مما هو ظاهر فی السماع عن الشیخ واما بسایر الالفاظ مثل انبأنی واقر عند قرائتی علیه مما لیس بظاهر فی السماع عن الشیخ فالمستفاد من السید ره جوازه.

« ان المناولة و هی ان یشافه المحدث غیره و یقول له فی کتاب اشار الیه »

فی مقباس الهدایة : رابعها المناولة و هی ان یناول الشیخ الطالب کتاباً .... وهی ضربان مقرونة بالاجازة ومجردة عنها اما الاول وهی المناولة المقرونة بالاجازة فهی علی انواع الاجازة علی الاطلاق وادعی عیاض الاتفاق علی صحتها حتی انکر بعضهم افرادها عنها لرجوعها الیها و انما یفترقان فی ان المناولة تفتقر الی مشافهة المجیز للمجاز له و حضوره دون الاجازة وقیل انها اخص من الاجازة لانها اجازة مخصوصة فی کتاب بعینه بخلاف الاجازة ثم ان لهذا الضرب مراتب فمنها ان یدفع الشیخ الی الطالب تملیکاً او عاریة للنسخ اصل سماعه او فرعاً مقابلا به ویقول له هذا سماعی من فلان او روایتی عنه فاروه عنی او اجزت لك روایته عنی ثم یملکه ایاه اویقول خذه او انسخه و قابل به ثم رده الی ونحو هذا و یسمی هذا عرض المناولة فی مقابل عرض القرائة و هذه المرتبة اعلی مراتب المناولة و هی دون السماع و القرائه فی المرتبة علی الاصح لاشتمال

كل من السماع والقرائة على ضبط الرواية وتفصيلها بمالايتحقق بالمناولة الخ .

« وعبرهنا بما يشعر بنوع شك نظراً منه الى ان دلالة الاجازة »

وجه الاشعار بنوع من الشك عبارة عن تعبيره بقوله (واكثر ما يمكن ان يدعى تعارف اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة الخ .

« فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوماً »

قوله ره (متعلقها) مع الضمير المونث ويصح بدون الضمير معال ويكون اسماً لقوله ره لايكون واما في بعض النسخ متعلقا بدون الضمير مجرداً عن ال بالنصب فغلط قطعاً .

« وانما فائدتها ح بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبى صلى‌الله عليه وآله »

في الفصول : و فائدة الاجازة انما تظهر في الاعتماد على الاصل حيث لايثبت بطريق التواتر والافلافائدة سوى المحافظة على اتصال السند للتيمن و من هذا الباب اجازات اصحابنا المتاخرين عن المشايخ الثلاثة لكتبهم المعروفة كالكافى والفقيه والتهذيبين .

« على ان الوجه فى الاستغناء عن الاجازة فيها ربما اتى فى غيرها »

يعنى ان الوجه المذكور وهو تواتر الكتب الاربعة كما يوجب عدم الحاجة الى الاجازة كذلك يوجب عدم الحاجة الى ساير وجوه الرواية كالسماع و القرائة فيجوز نقل ما فى الكتب الاربعة مع انتفاء الاجازة والسماع والقرائة .

« و بقى فى هذا الباب وجوه اخر مذكورة فى كتب الفن »

الوجوه الاخر مثل الكتابة نحوان يكتب زرارة ـ مثلاً ـ الى شخص انى سمعت عن الصادق عليه السلام كذا فقال ذلك الشخص حدثنى زرارة كتابة و مثل الوجادة و هى وجدان احاديث بخط من يرويها معاصراً كان اولا .

« فلذلك آثرنا طى ذكرها على غره »

طويته على غره اى تركته كما كان من غير ان اظهر شأنه مثل يضرب لمن يوكل الى رأية (اقرب مادة غرر بالغين المعجمة والراء المهملة)

نقل الحديث بالمعنى

« اصل يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفاً »

اختلف فى جواز نقل الحديث بالمعنى و عدمه فذهب اصحابنا الى الجواز و عليه اكثر مخالفينا وذهب بعض المخالفين الى المنع مطلقا وبعضهم الى المنع فى غير المرادف .

ثم ليعلم ان محل الخلاف فى الجواز و عدمه ما اذا نقل مدلول الحديث بغير لفظه واسند الراوى بلفظ قال اومرادفه واما نحوامر بكذاونهى عن كذا اوصرح بنقل المعنى فلا كلام فى الجواز . قال صاحب الفصول ره : نعم ينبغى ان يستثنى من ذلك نقل الخطب والادعية و نحو هما مما يستظهر منه عند اطلاق الاسناد نقل اللفظ نظراً الى تعلق القصد به غالباً فلا يجوز نقله بالمعنى .

من غير قرينة تدل عليه .

« ان يكون الناقل عارفاً بمواقع الالفاظ »

قوله ره عارفاً بمواقع الالفاظ اى بمداليل الالفاظ و بما يلزمها باعتبار الهيئآت والاحوال سواء علم ذلك بمساعدة الطبع اوباعمال القواعد المقررة . هذا هو الشرط الاول و الشرط الثانى عبارة عن عدم قصور الترجمة عن الاصل فى افادة المعنى والشرط الثالث عبارة عن مساوات الترجمة للاصل فى الجلاء والخفاء اما اشتراط عدم كون الترجمة اخفى من الاصل فوجهه واضح و اما عكسه اى اشتراط عدم كون الترجمة اجلى من الاصل فقد علل بان الخطاب الشرعى تارة يكون بالمحكم و اخرى بالمتشابه لحكم و اسرار لايصل اليها عقولنا فلو نقل المتشابه بالمحكم لادى ذلك الى فوات تلك المصلحة . هذامع ان التبديل بالاجلى كعكسه يؤدى الى اختلاف فى طريق الجمع عند التعارض بداهة ان الاظهر يقدم على الظاهر كما ان النص يقدم على الظاهر عند المعارضة فان كان لفظ الحديث مع معارضه من حيث الدلالة مساوياً فى مرتبة الظهور لايجوز ترجمته بلفظ يكون اظهر من المعارض هذا اذا قطع راوى الحديث بالمعارضة و هكذا الامر اذا لم يقطع بالمعارضة فان احتمال وجود المعارض كاف فى عدم الجواز .

« نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف و ليس له دليل يعتد به »

فان اهل الخلاف استدلوا بامور .

منها ان قول الراوى قال ظاهر فى صدور اللفظ فاذا اراد به نقل المعنى فقط كان كذباً و تدليساً .

واورد عليه بالمنع من ظهوره فى ذلك لجريان العادة فى الحكايات على خلافه فان السامع انما يحفظ المعانى غالباً دون الالفاظ لتعسر ضبطها فلفظ القول اما حقيقة فى القدر المشترك فى نقل اللفظ والمعنى اومجاز شائع فى نقل المعنى بحيث لاينصرف عند الاطلاق الى نقل اللفظ. وقس على هذا الدليل ساير ادلتهم و ان شئت فراجع الفصول و نحوه من الكتب المبسوطة .

خبر المرسل

« و قال العلامة ره فى نهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الامع عدالة الواسطة »

استثنى العلامة ره من عدم حجية خبر المرسل مورداً واحدا و هو ما اذا علم ان المرسل (اسم فاعل من باب الافعال) لا يرسل الامع عدالة الواسطة سواء كان له معارض ام لا .

و استثنى الشيخ الطوسى ره موردين .

احدهما ما اذا علم ان المرسل لا يرسل الا مع عدالة الواسطة سواء كان لخبر المرسل معارض ام لا .

ثانيهما ما اذا لم يعلم ذلك الا انه لم يكن لخبر المرسل معارض من المسانيد الصحيحة .

و ذهب المصنف ره الى عدم القبول مطلقا واستدل عليه بامرين .

احدهما ان من شرائط القبول العدالة ولم تحرز ومجرد نقل العدل لا دلالة له على العدالة .

ثانيهما انه لوسلم دلالة نقل العدل على عدالة المروى عنه الا ان هذا القدر غير كاف اذ من المحتمل ان يكون لمن عدله الراوى جارح ولما لم يكن المروى عنه معيناً لا يمكن الفحص عن وجود الجارح و عدمه .

« و كلامه فى تهذيب خال عن هذا الاستثناء و هو الوجه »

الضمير المرفوع المنفصل (هو) راجع الى الخلو عن الاستثناء المستفاد من قوله ره خال عن هذا الاستثناء .

« فهو عمل بشهادته على مجهول العين و قد علم حاله »

ماعلم حاله عبارة عن انه لم يكف الشهادة على مجهول العين فى قبول خبره (مجهول العين) لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه .

« واما كلام الشيخ فيرد على اوله ماورد على العلامة ره وعلى آخره »

ماذكره الشيخ ره اولاً عبارة عن حجية خبر المرسل اذا علم ان الراوى لا يرسل الا عن ثقة . و ماذكره ره اخيراً عبارة عن حجية خبر المرسل اذا لم يكن له معارض من المسانيد الصحيحة و ان لم يعلم ان الراوى لا يرسل الا عن ثقة .

« منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له »

اورد على هذا الاستدلال فى القوانين بـ : انه انما يتم فيما لو اسقط

الواسطة لاما ابهمه وثانياً انه انما يتم لوانحصر امر العدل في روايته عن العدل اوالموثوق بصدقه و هو ممنوع .

« ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول صلى الله عليه و آله يقتضى صدقه »

واورد على هذا الدليل في القوانين ايضاً بـ : انه لايتم في صورة ابهام الواسطة . و بانه : انما يدل على كون الواسطة عادلاً اوموثوقاً بصدقه و هو توثيق بمجهول العين فلعل له جارحاً .

اقسام الحديث

« و ربما يطلق هذااللفظ مضافاً الى راو معين على ماجمع السنداليه الشرائط خلا الانتهاء الى المعصوم عليه السلام »

قوله ره (على ما) متعلق بقوله ره (يطلق) وكلمة ما موصولة كناية عن الخبر والرابط عبارة عن نيابة ال في قوله السند عن الضمير فالمعنى ان لفظ الصحيح مضافاً الى راو معين ربما يطلق على خبر جمع سنده (خبر) الى ذاك الراوى الشرائط سوى الاتصال الى المعصوم عليه السلام . و وجه استثناء الانتهاء الى المعصوم (ع) والاتصال اليه ان من جملة شرائط صحة الخبر عبارة عن اتصال سنده (خبر) الى المعصوم (ع) و اذا اطلق الصحيح مضافاً الى راو معين على خبر فالمراد وجود جميع الشرائط الى ذاك الراوى و تحققها (شرائط) ما عدا الاتصال الى المعصوم (ع) و اما الاتصال اليه (معصوم) فليس بمراد لارتباط ذلك الى ما بعد ذاك الراوى و معه لا يعقل ارادة وجود هذا الشرط

اى الاتصال الى المعصوم عليه السلام .

« وقد يطلق على جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم (ع) »

وجه استثناء هـذا الشرط ان الاتصال الى المعصوم (ع) مرتبط بغير تلك الجملة ايضاً ممن يكون داخلا فى سلسلة السند وخارجاً عن تلك الجملة ومعه لا يعقل ارادة جميع الشرائط فى تلك الجملة من الاسناد حتى الاتصال الى المعصوم (ع) .

« الثانى الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بالامامى الممدوح »

العبارة كما نقلناها وقد سقط عن بعض النسخ كلمة باء عن قوله الامامى و قوله ره بالامامى اى بنقل الامامى .

« ولا ثبوة عدالة فى جميع المراتب او بعضها »

مع ثبوة العدالة فى جميع المراتب يدخل فى الصحيح نعم عدالة البعض غير كاف لكون الخبر صحيحاً فان النتيجة تابعة لاخس المقدمات .

« و لم يشتمل باقى الطريق على ضعف من جهة اخرى »

قوله ره من جهة اخرى اى غير جهة عدم كونه امامياً فان هذه الجهة اى عدم كونه امامياً لا يضر بكون الخبر موثقا و انما يضر بذلك اشتمال الراوى على الضعف من ساير الـوجوه كالكذب و نحوه .

« بان يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب »

التقييد بغير فساد المذهب لاخراج ما اذا كان الجرح لفساد المذهب فان فاسد المذهب يمكن ان يكون موثقا ومعه يدخل خبره فى القسم السابق اى الموثق .

الكلام فی النسخ ٢٠٥

لما جاء البحث عن النسخ فی اصول الفقه للاستاذ الشیخ محمد رضا المظفر رحمة الله علیه ولعله لم یکن واضحاً کمال الوضوح نذکر بعض الامور ههنا استطراداً رجاء لوضوح بعض مجملاته احیاناً .

الاول ارکان النسخ اربعة ١ـ النسخ ٢ـ الناسخ ٣ـ المنسوخ ٤ـ المنسوخ عنه فاذا کان النسخ حقیقة رفع الحکم فالناسخ هو الله تعالی فانه الرافع للحکم والمنسوخ هو الحکم المرفوع والمنسوخ عنه هو المکلف والنسخ قوله الدال علی رفع الحکم الثابت و قدیسمی الدلیل ناسخاً علی سبیل المجاز فیقال هذه الآیة الکریمة ناسخة لتلك وقد یسمی الحکم ناسخاً مجازاً فیقال صوم رمضان ناسخ لصوم عاشوراء ـ مثلاً ـ .

الثانی لاخلاف بین المسلمین فی وقوع النسخ فان کثیراً من الاحکام الشرائع السابقة قد نسخت باحکام الشریعة الاسلامیة وان جملة من احکام هذه الشریعة قد نسخت باحکام اخری من هذه الشریعة نفسها فقد صرح القرآن الکریم بنسخ حکم التوجه فی الصلاة الی القبلة الاولی وهذا مما لاریب فیه وانما الکلام فی ان یکون شیئی من احکام القرآن منسوخاً بالقرآن او بالسنة القطعیة او بالاجماع او بالعقل و قد قسموا النسخ الی ثلاثة اقسام .

١ـ نسخ التلاوة دون الحکم .

٢ـ نسخ التلاوة والحکم معاً .

٣ـ نسخ الحكم دون التلاوة . وهذا هو المشهور بين العلماء والمفسرين .

الثالث ان معنى نسخ التلاوة ليس رفع نزول الآية و ورودها ولا يجعل النسخ الآية كانها غير واردة بل يلحقها بالوارد الذى لايتلى فاذا قيل الآية منسوخة اريد به انقطاع تعلقها عن العبد بالتلاوة والقرائة و قد مثل الغزالى فى كتاب المستصفى ج ١ لنسخ الحكم دون التلاوة بقوله تعالى (و على اللذين يطيقونه فدية طعام مسكين) الآية وقد بقيت تلاوتها و نسخ حكمها بتعيين الصوم و مثل لنسخ التلاوة بنسخ تلاوة آية الرجم مع بقاء حكمها وهى قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم .

الرابع فى الفصول : ثم النسخ كما يطلق على رفع الحكم كذلك قد يطلق على رفع بعض الفاظ الكتاب و آياته بمعنى اخراجها عن كونها كتاباً و قرآناً ويمكن ارجاعه الى رفع الحكم لان كونها كتاباً وقرآناً حكم وضعى ومرجع النسخ الى رفعه فيجوز ان يكون النسخ حقيقة فيه بالاشتراك المعنوى او اللفظى او مجازاً لوجود العلاقة و اما الانساء فهو نسخ اللفظ على وجه لايبقى معه الذكر و فرق الزمخشرى بينه وبين النسخ بان النسخ اذهاب الى بدل والانساء اذهاب لاالى بدل وهولا يلايم قوله تعالى (ماننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها) لان ظاهره الاتيان بالبدل على التقديرين .

و فى تفسير الميزان : ان النسخ هو الحذف عن عالم العين و الانساء هو الحذف عن عالم الذكر .

و فى مفردات راغب مادة نسى : وقوله (ماننسخ من آية اوننسها) فانساؤها حذف ذكرها عن القلوب بقوة الاهية .

و فى مفردات راغب ايضاً مادة نسخ : قال تعالى (ماننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها) قيل معناه ما نزيل العمل بها اونحذفها عن قلوب العباد و قيل معناه مانوجده و ننزله من قولهم نسخت الكتاب وما ننساه اى نؤخره فلم ننزله .

« اصل لا ريب فى جواز النسخ و وقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف »

خالف اليهود فى امكان النسخ و ابومسلم الاصفهانى فى وقوعه مطلقا و فى خصوص القرآن .

« وجمهور اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل ام لا »

عدم الفعل قد يكون للعصيان كما فى الواجب التعيينى و قد يكون بدون العصيان كما في الواجب التخييرى اذا اقتصر على احد فرديه او افراده والوجه فى عدم الفرق ما سنذكره فى التوضيح الآتى .

« لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهى بنفس ما تعلق به الامر »

توضيح وحدة متعلق الامر والنهى على تقديرما اذا كان النسخ قبل حضور

وقت فعل المنسوخ : ان الامر قد تعلق بالصوم يوم الخميس ـ مثلاً ـ والنهى ايضاً متعلق بنفس الصوم يوم الخميس وهذا بخلاف ما اذا كان النسخ بعد حضور وقت فعل المنسوخ فان النهى لم يتعلق بنفس ما تعلق به الامر و ذلك لاختلاف الزمان و تغايره و من البديهى ان اختلاف الزمان و تغايره يوجب تعدد المتعلق فان الصوم الى يوم الخميس مغاير للصوم بعد يوم الخميس كما ان الوجوب المتعلق بالصوم الى يوم الخميس مغاير للوجوب المتعلق بالصوم بعد يوم الخميس بل متماثل له ولهذا لايكون المرفوع فى مورد النسخ نفس الحكم الثابت بل المرفوع مثله كماسيصرح المصنف ره بذلك حيث يقول : معنى النسخ شرعاً هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت الخ . والوجه فى عدم الفرق فى جواز النسخ بعد حضور وقت فعل المنسوخ بين فعل المنسوخ وعدمه (فعل) عبارة عن تغاير المتعلق و تعدده من ناحية اختلاف الزمان وتغايره فى صورة الفعل و عدمه .

« مع ان فيها طعناً على الانبياء بالاقدام على المراجعة فى الاوامر المطلقة »

اورد عليه فى الفصول بما هذا نصه : وضعفه ظاهر لان ذلك من باب الشفاعة شفقة منه على الامة ولا حزازة فيه اصلاً لايقال شفقته تعالى على الامة اكثر من شفقته صلى الله عليه وآله عليهم فلو كان هناك حكمة تقتضى الشفقة بالتخفيف لكان اللازم وقوعه منه تعالى قبل المراجعة والالم يجز وقوعه منه (ص) لانا نقول

هذا منقوض بالشفاعة عن الذنب مع ان ثبوتها ضروری والحل ان الحكمة قد تقتضى وقوع التخفيف والعفو بعد المراجعة والشفاعة فلا يقع قبلهامع ان ذلك كله فى الحقيقة راجعة اليه تعالى .

« وعن الرابع ان الامر والنهى يتبعان متعلقهما فان كانا حسناً كانا كذلك »

الاولى الاكتفاء بالجواب الثانى فان هذا الجواب الاول يرد عليه ما اورده المحقق سلطان العلماء و تبعه غير واحد من المعاصرين و غيرهم من ان تبعية الامر والنهى لمتعلقهما تختص بمااذا كان الغرض منهما وقوع المأمور به وترك المنهى عنه فى الخارج واما اذا لم يكن الغرض ذلك بل الغرض فى نفس الامر والنهى كالاختبار ونحوه فلم يكن من حديث التبعية عين ولااثر .

« لان خبر الواحد مظنون و همامعلومان ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون »

هذا الدليل من موافقينا من العامة ويرد عليه اولاً النقض بجواز تخصيصهما بخبر الواحد و ثانياً بانه ان اريد انهماقطعيان من حيث السند اومن حيث الدلالة فى الجملة فلا جدوى فيه لان المعارضة ليست بهذا الاعتبار خاصة وان اريد انهما قطعيان باعتبار دلالتهماعلى استمرار الحكم ايضاًفممنوع بل دلالتهما عليه ظنية .

والاولى ان يستدل عليه بان مادل على حجية اخبارالآحاد لايساعد على حجيتها فى المقام لان المستند ان كان الاجماع فلا ريب فى انتفائه فى هذه

الصورة و ان كان ظاهر الآيات والاخبار فظاهران دلالتهما على حجية اخبار الآحاد من باب العموم اوالاطلاق و هو مع معارضته لظاهر الكتاب والسنة و عمومات مادل على حجيتهما موهون بمصير المعظم بل الكل الى المنع فان الظاهر ان المسئلة متفق عليها عند اصحابنا .

« وارى البحث فيذلك قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه احرى »

والوجه في قلة الجدوى عبارة عن كون المسئلة عندنا اجماعية .

« اما الاجماع ففي جوازنسخه والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي اولا »

يمكن الاستدلال على عدم كون الاجماع ناسخاً ومنسوخاً بامور يستفاد مما نقله المصنف ره في المقام .

الاول ان الاجماع دليل يتوقف استقراره على انقطاع الوحي فمادام يمكن النسخ وهوقبل انقطاع الوحي لم يكن الاجماع مستقراً و مادام يصير الاجماع مستقراً وهو بعد انقطاع الوحي لايمكن النسخ و قد اشير الى هذا الدليل بقوله (واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر) الخ واشير الى جوابه بقوله (و هذا القدر غير كاف) الخ .

الثاني ان النسخ في الاحكام والاجماع دليل على الاحكام و قد اشير اليه بقوله (وان كان الاجماع دليلاً على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام التي يثبت بها) واشير الى جوابه بقوله

(فما المانع من ان يثبت حكم باجماع الامة) الخ .

الثالث الاجماع وقداشير اليه بقوله (والاقرب ان يقال ان الامة مجتمعة على ان ما ثبث بالاجماع لاينسخ ولاينسخ به و هذا الدليل لم يورد المصنف ره عليه بشيئ و ظاهره الاعتراف والقبول .

الرابع ان الاجماع دليل عقلى لاستحالة الاجتماع على حكم من غير دليل قطعي والنسخ لايكون الابدليل شرعى وقداشير اليه بقوله (الاجماع دليل عقلى والنسخ لايكون الابدليل شرعى) الخ والى جوابه بقوله (انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا وانمايكون عن مستند قطعى) وعليه فالناسخ فى الحقيقة هوذاك المستند و هو شرعى .

« اماالاجماع عندنافدلالته مستقرة فى كل حال قبل انقطاع الوحى وبعده »

والوجه فى استقرار دلالة الاجماع عندنا فى كل حال انالاجماع ان كان عبارة عن اتفاق جماعة احدهم المعصوم على وجه لايعرف شخصه بينهم فهذا مما يمكن وقوعه فى زمانه سواء علم بدخوله صلى الله عليه وآله بينهم او بدخول معصوم غيره و ان كان عبارة عن الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم (ع) فهذا ايضاً ممايمكن تحققه فى حيواته صلى الله عليه وآله فيصح ان يكون ناسخاً ومنسوخاً .

« اصل معنى النسخ شرعاًهو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعى »

التعبير بالمثل لماذكرناه سابقاً من انالمنسوخ فى النسخ ليس عين الحكم

السابق و نفسه بل المنسوخ مثله وقد ذكرنا وجهه . وخرج بقوله ره (الحكم الثابت بالدليل الشرعي) ماذا كان المرفوع الاصل او حكم العقل . وخرج بقوله ره (بدليل آخر شرعي) ازالة الحكم بجنون اوموت ونحوهما .

« وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخاً »

والوجه في ذلك ان الزيادة المذكورة موجبة لرفع حكم عقلي من عدم وجوبها او استحبابها او انحصار عددها وقد عرفت ان رفع الحكم العقلي لا يعد نسخاً .

« لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى »

في المجمع : اختلف في صلاة الوسطى على اقوال احدها انها صلاة الظهر . . . . وذكر بعض ائمة الزيدية انها الجمعة يوم الجمعة والظهر سائر الايام ويدل عليه سبب نزول الآية وهو انها وسط النهار واول صلاة فرضت . . . . وثانيها انها صلاة العصر . . . . لانها بين صلاتي النهار وصلاتي الليل و انما خصصت بالذكر لانها تقع في وقت اشتغال الناس في غالب الامر و ثالثها انها المغرب لانها وسط في الطول والقصر من بين الصلوات ورابعها انها صلاة العشاء الآخرة لانها بين صلاتين لا تقصر وخامسها انها صلاة الفجر لانها بين صلاتي الليل وصلاتي النهار وبين الظلام والضياء ولانها صلاة لا تجمع مع غيرها فهي منفردة بين مجتمعين وسادسها انها احدى الصلوات الخمس لم يعينها الله واخفاها في جملة الصلوات المكتوبة ليحافظوا على جميعها كما اخفى ليلة القدر في ليالي شهر رمضان .

« وهو ظاهر الفساد »

قال صاحب الفصول ره في وجه الضعف : لانه ان اريد بالوسطى صلاة بعينها فالزيادة لاتوجب زوال حكمها و ان اريد الصلاة الموصوفة بها فثبوت الحكم في حقها قبل الزيادة منوط بثبوت الوصف فيها فارتفاعه بارتفاع الوصف لايكون نسخاً له وانما هو من باب ارتفاع الحكم لانتفاء الموضوع .

« و اما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ اولا »

زيادة عبادة غير المستقلة نحو زيادة ركعة اوركعتين على الصلاة .

« والمحققون على انها ان رفعت حكماً شرعياً مستفاداً من دليل شرعي »

و ذلك مثل ما اذا فرض ان الشارع قال يجب في الصبح ركعتان ثم قال نسخت وجوب الركعتين ويجب اربع ركعات . فيكون ذلك نسخاً .

« وقال المرتضى ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة »

مثال التغيير كما اذا فرض انه قال صل الصبح اربعاً وتشهد وسلم في الركعة الرابعة دون الثانية ولايجزى الركعتان و وجه التغيير واضح فان التشهد انتقل من الثانية الى الرابعة وتبدل حكم اجزاء الركعتين الى عدم الاجزاء على تقدير الاكتفاء بهما (ركعتين) .

ومثال عدم التغيير كما اذا فرض انه قال صل الصبح اربعاً ولكن يجزى الركعتان ايضاً .

والفرق بين هذا القول اى قول السيد المرتضى ره و سابقه الذى هو مختار المصنف ره واضح فان الزيادة قد تكون مغيرة لحكم المزيد عليه فى الشريعة و معذلك لم يرتفع بها (زيادة) الحكم الشرعى السابق المستفاد من الدليل الشرعى بل باق لما سنذكره فى التوضيح الآتى .

« و اجاب بانا لانسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد »

توضيح الجواب ان وجوب الركعتين السابق باق بحاله ولم يحصل بالنسبة اليه نسخ اصلاً والنسخ انما هو بالنسبة الى تعجيل التشهد والتسليم حيث انتقلا من الركعة الثانية الى الرابعة و اما اجزاء الركعتين منفردتين عن الثالثة والرابعة فلا يصدق النسخ فى شأنه ولو فرض ان الاجزاء كان مدلولاً لدليل شرعى فالنسخ ايضاً بالنسبة الى الاجزاء لا بالنسبة الى وجوب الركعتين الثابت من قبل .

« وهذا الكلام جيد غير انه لايترتب عليه فائدة مهمة كما لايخفى »

وجه كون الاثر هيناً انه لم نجد خبراً واحداً دل على زيادة مغيرة لحكم المزيد عليه من دون ان تكون رافعة لحكم شرعى مستفاد من دليل شرعى حتى قلنا بالقبول على المختار من القول بعدم كون تلك الزيادة نسخاً و بعدم القبول على قول السيد المرتضى ره بكون تلك الزيادة نسخاً .

« اصل القیاس الحكم علی معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر »

القیاس فی اللغة التقدیر یقال قست الارض بالذراع ای قدرتها بـه و فی اصطلاح المنطقیین عبارة عن قضایا مستلزمة لذاتها قضیة اخری وفی الشرع عبارة عن التمثیل فی المنطق .

قولـه ره (علی معلوم) ای علی شیئی معین .

« فموضع الحكم الثابت یسمی اصلاً وموضع الآخر یسمی فرعاً »

الاصل كالخمر والفرع كالنبیذ والجامع كالاسكار .

« و قد اطبق اصحابنا علی منع العمل بالمستنبطة الا من شذ »

من شذ عبارة عن ابن الجنید .

« وكان هناك شاهد حال یدل علی سقوط اعتبار الشرع ماعدا تلك العلة »

العبارة كما نقلناها وتوضیح العبارة انه اذا صرح الشارع علی علة وكان شاهد حال یدل علی ان الشارع اسقط ماعدا العلة من سایر الامور المتحققه فی الاصل كالطعم والریح والرقة والغلظة ونحوها فلادخل لغیر العلة فی ذلك ای ثبوة الحكم بل الدخل كله للعلة والعلة هو تمام الملاك فالحكم دائر مدارها وجوداً وعدماً .

« و ان تكون اسكار الخمر بحیث یكون قید الاضافة الی الخمر معتبراً »

قوله ره (الاضافة) مع الالف واللام مجردة عن الضمیر مضاف الیه لقوله ره (قید) وقوله ره (قید) اسم لقوله ره (یكون) وقوله ره (معتبراً) خبر لقوله ره (یكون) .

« سلمنا امكان كون القید معتبراً فی الجملة »

قولـه ره فی الجملة ای بنحو الموجبة الجزئیة كالدخل فی الشرعیات دون العقلیات .

«ان عنيتم بها معنى يقتضى المحركية فهذا المعنى يمنع فرضه بدون المتحركية»

المعنى الذى يقتضى المتحركية هو معنى حقيقى للحركة و المعنى الذى لا يقتضى ذلك دائماً مثل ان يراد بالحركة الريح – مثلاً –

« قلنا ذلك عرف بالقرينة وهى شفقة الاب »

قوله ره (عرف) فعل ماض مبنى للمفعول وقوله ره (شفقة) بالتخفيف: الرحمة والحنو والانعطاف يقال اخذنى منه شفقة ولى عليه شفقة وقيل الشفقة صرف الهمة اى ازالة المكروه عن الناس وقيل الشفقة الضعف وقيل الشفقة عطف مع خوف ولهذا لا يوصف الله تعالى بالشفقة (اقرب)

« و اقول كان العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى فى هذا الباب »

فى الفصول: وقد وقع النزاع هنا فى مقامين الاول ان التعليل بالعلة المضافة الى الاصل كقولنا حرمت الخمر لاسكارها هل يقتضى عدم مدخلية الاضافة فى العلة كاضافة الاسكار الى الخمر فيكون العلة هو الامر المطلق المتحقق فى مورد من غير ان يكون لخصوص المورد دخل فيه فهل يثبت عليته له فى ساير موارد ثبوته فيتعدى بالخمر والنزاع على هذا لفظى لغوى والثانى انه اذا ثبت علية امر لحكم فى مورد من غير ان يكون لخصوص المورد مدخل فيه فهل يثبت عليته له فى ساير موارد ثبوته فيتعدى الحكم اليها اولا بل يقتصر به على موارد الثبوت والنزاع على هذا عقلى معنوى ويظهر من العلامة اختصاص النزاع بالمقام الاول

مشعراً بنفيه عن المقام الثانى لكن حكى فى المعالم عن السيد مخالفته فى المقام الثانى ايضاً والعبارة التى حكاها عنه واستشهد بها غير ظاهرة فى ذلك .

« احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئى عن الدواعى الى الفعل اوعن وجه المصلحة فيه »

يعنى ان علل الشرع كاشفة عن المصالح الداعية الى الفعل سواء كانت المصلحة دنيوية كطول العمر و نحوه اواخروية كالتقرب اليه تعالى كما فى الخبر الصلاة قربان كل تقى فان المصلحة القرب اليه تعالى و قد تكون العلة كاشفة عن المفاسد الداعية الى الترك سواء كانت دنيوية كقصر العمر و نحوه اواخروية كالبعد عنه تعالى .

قوله ره (او عن وجه المصلحة فيه) اى قد تكون العلة كاشفة عن وجه المصلحة و سببها كحسن العدل فانه سبب للمصلحة كما انه قد تكون العلة كاشفة عن وجه المفسدة و سببها كقبح الظلم فانه سبب للمفسدة .

« و قد يشترك الشيئان فى صفة واحدة و يكون فى احدهما داعية »

اشتراك الشيئين فى صفة واحدة كاشتراك الاحسان الى زيد والاحسان الى عمرو فى المصلحة ومعذلك قد يحسن الى زيد دون عمرو .

« و قد يكون مثل المصلحة فيه مفسدة »

مثل ان فى التصدق بدرهم الى شخص مصلحة لكونه اكراماً له بينما ان

فى التصدق بدرهم الى شخص آخر مفسدة لكونه توهيناً له (شخص) .

« وقد يدعو الشيئى الى غيره فى حال دون حال و على وجه دون وجه »

دعوة الشيئى الى غيره كالمثال الآتى فى عبارة السيد المرتضى ره فان الاحسان يدعو الى غيره الذى هو المتعلق للاحسان كالفقير فى حال المرض - مثلاً - دون حال الصحة و على وجه الهبة دون الصدقة و قدر معين كالف دينار دون قدر كمأة مع ان مصلحة الاحسان موجودة فى حال الآخر و على وجه الآخر و قدر آخر ايضاً .

« و اذا صحت هذه الجملة لم يكن فى النص على علة مايوجب التخطى »

رتب السيد المرتضى ره على ما تقدم من كلامه قوله ره (و اذا صحت هذه الجملة) الخ بتقريب انه يستنتج مما تقدم انه لافرق بين التنصيص على علة الحكم فى موضوع والتنصيص على الحكم فقط فى موضوع فكما انه لايجوز التعدى فى التنصيص على حكم كالوجوب فى موضوع كالصلاة التعدى الى موضوع آخر كالدعاء - مثلا - فكذلك لايجوز فى التنصيص على علة حكم فى موضوع التعدى من ناحية التعليل عن ذاك الموضوع - المعلل حكمه - الى غير ذاك الموضوع واثبات مثل ذاك الحكم فى موضوع آخر فانه لا بعد فى ان يكون الاسكار متحققاً فى الخمر والنبيذ كليهما و معذلك صار الاسكار علة لحرمة الخمر دون النبيذ كما ان المصلحة كانت موجودة فى الاحسان الى زيد والى عمرو كليهما و معذلك صارت المصلحة علة للاحسان الى زيد دون

عمرو و كذلك المصلحة كانت موجودة في الاحسان الى شخص في حال صحته و مرضه و معذلك صارت علة للاحسان اليه في حال صحته دون مرضه و كذا في الوجه والقدر .

« وذلك انه يفيدنا مالم نكن نعلمه لولاه وهو ماله كان هذا الفعل مصلحة »

قوله ره (ذلك) بيان لقوله ره (وليس لاحد ان يقول) والوجه في عدم لزوم العبث ان التنصيص على العلة يفيدنا ما لم نكن نعلمه من قبل لولا التنصيص .

والضمير المرفوع المنفصل اعني قوله ره (هو) راجع الى قوله ما .

والمعنى : اى الذى يفيدنا التنصيص اياه عبارة عن شيئى لاذاك الشيئى كان هذا الفعل ذامصلحة فاذا قيل ـ مثلاً ـ العدل واجب لحسنه نعلم ان حسن العدل هو الذى صار سبباً لكون العدل ذامصلحة كما ان التنصيص على العلة قد يفيدنا ماله يكون الفعل ذا مفسدة فاذا قيل الخمر حرام لكونه مسكراً نعلم ان اسكار الخمر هو الذى صار سبباً لكون الخمر ذامفسدة .

ان قلت اذا صار الاسكار سبباً لكون الخمر ذامفسدة فلامحالة يكون الاسكار سبباً لكون النبيذ ايضاً ذامفسدة .

قلت قد عرفت ان فعل شيئى قد يكون ذامصلحة في موضوع بينما لم يكن كذلك في موضوع آخر كالتصدق بدرهم الى شخص والتصدق بدرهم الى آخر وعليه فما المانع ان يكون الاسكار في موضوع علة للمفسدة بينما انه في موضوع

آخر لم يكن كذلك .

« نعم من جعل الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين »

ما تقدم من الحجة عبارة عن ان قول الشارع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار و ان تكون اسكار الخمر الخ .

« ان الاظهر عندي ماقاله المحقق و وجهه يظهر من تضاعيف الكلام »

ما يظهر من تضاعيف الكلام عبارة عن ان التنصيص على العلة مع شهادة الحال على ان تمام الملاك هو العلة يرجع الى قياس البرهان فيستفاد من قول الشارع حرمت الخمر للاسكار ـ مثلاً ـ ان المسكر بجميع اقسامه حرام و عليه فللمكلف انطباق كبرى كلية على صغرياتها فيقول ـ مثلاً ـ النبيذ مسكر و كل مسكر حرام فالنبيذ حرام .

« ان المتبادر من العلة حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصية منها تعلق الحكم بها »

قوله ره (تعلق) خبر لقوله ره (ان) والضمير المجرور بالباء راجع الى العلة .

والمعنى ان في موارد القرينة على انسلاخ الخصوصية ـ كما هو المفروض ـ يتبادر من العلة انها تمام الملاك في الحكم وجوداً وعدماً و لم يتبادر من العلة انها لبيان الداعي و وجه المصلحة و عليه فما ذكره السيد المرتضى ره و ان كان متوجهاً احتمالاً الا انه احتمال محض لا يساعده الظهور بل الظهور على خلافه .

لما جاء البحث عن الاستحسان والمصالح المرسلة و سدالذرائع فى كتاب اصول الفقه للاستاذ المظفر ره و هذا الكتاب اليوم كتاب دراسى من ناحية و من ناحية اخرى لم تفسر حقيقة الامور المتقدمة فى ذاك الكتاب نذكر ما اقتبسناه فى هذا المجال استطراداً فنقول :

اما الاستحسان فقيل انه عبارة عن العدول بالمسئلة عن حكم نظائرها الى حكم آخر لوجه اقوى يقتضى هذا العدول و قد مثل محمد معروف الدواليبى فى كتابه المدخل الى علم اصول الفقه للاستحسان بعد تعريفه بما تقدم باباحة نظر الطبيب الى عورة المريض خلافاً لحرمة ذلك على غير الطبيب كما هو الاصل وانما عدل عن الحرمة الى الاباحة للطبيب بسبب الضرورة وهى مصلحة المريض و معالجته و هذه علة لاباحة النظر الى العورة اقوى من علة التحريم الثابتة فى النصوص العامة .

و اما المصالح المرسلة فقيل انها عبارة عن المصالح التى يكون مطلقا عن شهادة اصل شرعى و ذلك بان لا يكون هناك نص يشهد لتلك المصلحة بذاتها والشافعية لا يقول بها واسند الى الحنفية هذا ايضاً والحنابلة يأخذون بالمصلحة المرسلة اى بالمصلحة التى لم يشهد لها اصل بالاعتبار ولكنهم لا يقدمون المصلحة المرسلة على حديث ولو كان حديث آحاد ففى النتيجة هم لا يخصصون بها النصوص بل مرجع المصالح المرسلة عند الحنابلة الى القياس وانها

ضرب من ضروب القياس وذهب المالكية الى اعتبار المصالح المرسلة ويخصصون بها النصوص التى لاتكون قطعية كتخصيص العام فى القرآن الكريم احياناً بالمصالح المرسلة و قد افتوابجواز اجبار المالك على ان يسكن فى بيته من لامأوى له اذا كان فيه فراغ يتسع له كما انهم افتوا بجواز مصادرة ارباب الصناعات كالفلاحين وغيرهم واجبارهم على العمل باجرة المثل ان احتاج الناس الى ذالك بل يعاقبون اذالم يفعلوا لانه لاتتم مصلحة الا بذلك .

و اما سدالذرائع ففى كتاب الفقه الاسلامى فى ثوبه الجديد ج المؤلفه مصطفى احمدالزرقاء : سد الذرائع اى منع الطرق التى تؤدى الى اهمال اوامر الشريعة او الاحتيال عليها اوتؤدى الى الوقوع فى محاذير شرعية ولوعن غير قصد . وقال : الذريعة معناها فى اللغة الوسيلة التى يلجأ اليها الانسان لامر من الامور كثيراً ما تكون الاعمال والتصرفات الممنوعة شرعاً ليست مقصودة لذاتها بالمنع فى نظر الشارع بل انما منعت على خلاف مقتضى الاصل فيها لانها قابلة ان تكون طرقاً مفضية الى امر ممنوع شرعاً ولو من غير قصد او تكون ذريعة اى وسيلة يمكن ان يتشبث بها الانسان عن قصد منه الى ذاك الامر الممنوع وذلك من قبيل ما يسمى اليوم الاحتيال على القانون فلذا يمنع شرعاً كل طريق او وسيلة قد تؤدى عن قصد الى المحاذير الشرعية ويسمى هذا الاصل فى اصطلاح الفقهاء والاصولين مبدأ سدالذرائع و هو باب واسع يتصل بسياسة التشريع

و لذا يعتبر فرعاً من الاستصلاح و يشهد لمبدء سدالذرائع من نصوص الشريعة شواهد كثيرة جدا في الكتاب والسنة .... ومن شواهد مبدء سدالذرائع فى السنة النبوية ان النبى عليه السلام نهى عن بناء المساجد على القبور و ذلك كيلا تفضى الى عبادة الموتى من عظماء الناس و كذلك نهى النبى الوصية للوارث كي لا تتخذ ذريعة الى تفضيل بعض الورثة على بعض احتياطاً على نظام الارث فان هذا التفضيل ممنوع شرعاً كما سترى و كذلك نهى النبى عليه السلام عن خلوة الرجل بأمراة اجنبية عنه لان هذه الخلوة ذريعة يمكن ان تفضى الى الفساد .

والتحقيق ان هذه الامور اى الاستحسان والمصالح المرسلة و سدالذرائع ان ادت احياناً الى القطع و اوجبت ذلك فالحجية فى الحقيقة من ناحية حجية القطع الذاتية و ان ادت الى ظن قام دليل خاص على حجية ذاك الظن كالظن المستند الى ظواهر الادلة السمعية فالحجية فى الواقع من ناحية ذاك الدليل الخاص وان لم تؤد الى القطع ولا الى الظن المذكور فلا دليل على حجية هذه الامور اصلاً بل يجرى في حقها اصالة عدم الحجية فان الاصل فى الظن عدم الحجية على ماستعرف انشاءالله تعالى فى ساير الكتب الاصولية الدراسية و ستعرف انشاء الله تعالى معنى حجية القطع الذاتيه ايضاً .

« وعن كونه آكد في الفرع لماحكم به ولانعني بالقياس الاذلك »

قوله ره (عن كونه) معطوف على قوله ره (عن المعنى المناسب) والضمير في قوله ره (كونه) راجع الى المعنى المناسب المشترك وقوله ره (لما) بفتح اللام وتخفيف الميم مع مابعده جواب لقوله ره (لو) والضمير المجرور بالباء راجع الى التعدى اى ولو قطع النظر عن كون ذاك المعنى المناسب المشترك آكد في الفرع لم يكن يحكم بالتعدى .

« واجيب بان المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي »

قوله ره المتوقف بضم الميم وكسر القاف اسم فاعل من باب التفعل اى ان الذى يتوقف على استحضار القياس هو قياس غير الجلى المختلف فيه بيننا و بين العامة واما قياس الجلى فلا يتوقف على استحضار القياس .

« اختلف الناس فى استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم »

الظاهر ان تسمية الاستصحاب باستصحاب الحال من جهة ان المستصحب عبارة عن الحال السابق وقد يعبر عن الاستصحاب باستصحاب حال الشرع و هذا فيما اذا كان المستصحب حكماً شرعياً كالوجوب والحرمة ونحوهما كما انه قد يعبر عن الاستصحاب ايضاً باستصحاب حال العقل وهذا فيما اذا كان المستصحب حكماً عقلياً كالبرائة الاصلية و نحوها مما يحكم به العقل ووجه التسمية ان المستصحب فى الاول عبارة عن حالة يحكم بها الشرع وفى الثانى عبارة عن حالة يحكم بها العقل .

ثم انه لم يذكر المصنف ره معنى الاستصحاب لغة ولااصطلاحاً و انما ذكر محله (استصحاب) حيث قال ره (و محله ان يثبت حكم فى وقت) امالغة فهو (استصحاب) عبارة عن اخذ الشيئى مصاحباً و منه اجزاء مالايؤكل لحمه فى الصلاة و اما اصطلاحاً فقد عرف بتعاريف قال المحقق الشيخ الانصارى ره اسدها واخصرها ابقاء ماكان اى الحكم بالبقاء .

« احتج المرتضى ره بان فى استصحاب الحال جمعاً بين الحالين »

ملخص دليله ره انه كما يفتقر ثبوة شيئى و وجوده فى زمان الاول الى الدليل ولايصح الحكم به (وجود) من دون دليل كذلك يفتقر وجوده (شيئى) فى الزمان الثانى الذى هو بقاء لوجوده الاول الى دليل ولا يصح الحكم بالبقاء بلا دليل

ومجرد وجوده سابقاً لايصلح ان يكون دليلاً كما ان مجرد وجود الدليل على ثبوة الحكم في الزمان الاول غير كاف لاثباة البقاء ايضاً فان الحكم ببقاء ما ثبت سابقاً في الزمان المشكوك مثل الحكم بوجود شيئى آخر غير ماثبت سابقاً في الزمان المشكوك في احتياجهما الى الدليل من دون فرق بينهما اصلاً.

« فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هيهنا استصحاب »

اى ان كان الدليل يتناول الحالة الاولى المتيقنه والحالة الثانية - التى اريد اثبات الحكم فيها ايضاً - سوى بين الحالتين فى الحكم وليس هذا من باب الاستصحاب.

« كما لايمنع حركة الفلك و ماجرى مجراه من الحوادث »

مايجرى مجرى حركة الفلك مثل اختلاف الفصول وعروض الهرم ونحوهما.

« الاول ان المقتضى للحكم الاول ثابت والعارض لايصلح رافعاً له »

هذا الدليل يرد عليه اولاً انه مختص بما اذا كان الشك فى بقاء المستصحب من جهة الشك فى الرافع بعد احراز المقتضى واما اذا كان الشك فى بقاء المستصحب من جهة الشك فى المقتضى مثل الشك فى بقاء الليل والنهار فلا مجال لهذا الدليل اصلاً وبالجملة هذا الدليل اخص من المدعى فان المدعى جريان الاستصحاب مطلقا سواء كان الشك من ناحية الشك فى المقتضى او من ناحية الشك فى الرافع بينما ان الدليل المذكور مختص بالثانى ويرد عليه ثانياً ان غاية مادل

هذا الدليل هو حصول الظن بالبقاء من جهة المقتضى وعدم العلم بوجود الرافع او رافعية الموجود بعد معارضة احتمال الرفع باحتمال عدمه (رفع) وهذا الظن ممنوع صغرى و كبرى اما صغرى فلعدم حصول الظن احياناً و اما كبرى فلعدم دليل على حجيته (ظن) .

« الثانى ان الثابت اولاً قابل للثبوت ثانياً والالا نقلب من الامكان »

و يرد على هذا الدليل ما تقدم من الايراد على الدليل الاول لان ظاهر هذا الدليل عبارة عن الاختصاص بما اذا كان الشك فى البقاء من جهة الشك فى الرافع والوجه فى ذلك انه اذا كان الشك فى البقاء ناشئاً من جهة الشك فى المقتضى لم يفتقر انعدامه الى المؤثر بل ينعدم بانعدام اقتضائه واستعداده مع ان غاية هذا الدليل ايضاً حصول الظن بالبقاء من ناحية وجود المستصحب سابقاً من دون العلم بمايؤثر فى رفعه وهذا الظن ممنوع صغرى و كبرى لما تقدم فى الايراد على الدليل الاول .

ولما ان جاء البحث عن الشك فى المقتضى والشك فى الرافع نقول فى توضيح ذلك مختصراً : ان الشك فى بقاء المستصحب قد يكون من جهة الشك فى اقتضائه واستعداده للبقاء كالشك فى بقاء الليل والنهار وقد يكون من جهة الشك فى ارتفاعه (مستصحب) بعد احراز اقتضائه للبقاء و هذا على قسمين .

احدهما ان يكون الشك فى وجود الرافع كالشك فى حدوث البول و نحوه من نواقض الطهارة .

ثانيهما ان يكون الشك فى رافعية الموجود كالشك فى ناقضية المذى ـ و هو الماء الذى يخرج بعد الملاعبة ـ للطهارة و ما ذكر فى الدليل الاول من (ان العارض انما هو احتمال تجدد مايوجب زوال الحكم) ناظر الى الشك فى وجود الرافع واما اذاكان الشك فى رافعية الموجود فيتعارض احتمال رافعية الموجود لاحتمال عدم رافعيته (موجود) وقد فصل المحقق الشيخ الانصارى ره بين ما اذ كان الشك فى المقتضى وما اذا كان الشك فى الرافع بقسميه فذهب الى عدم جريان الاستصحاب فى الاول و جريانه (استصحاب) فى الثانى و هذا التفصيل هو المستفاد من المحقق ره من كلماته الآتية .

« الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال فى كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود »

هذا الدليل هو الاستقراء وتقريبه انا تتبعنا موارد الشك فى بقاء الحكم السابق فلم نجد مورداً الا وحكم الشارع فيه بالبقاء و هذا الاستقراء يوجب لالحاق ساير الموارد التى لم يحرز فيها حكم الشارع بالبقاء بتلك الموارد المعلوم حكم الشارع فيها بالبقاء .

و يرد عليه ان الاستقراء المذكور لم يكن تاماً و ناقص الاستقراء

لم يكن مفيداً سوى الظن الذى لادليل على حجيته . وما ادعاه المحقق الشيخ الانصارى ره من ان الاستقراء المذكور يكاد يفيد القطع . غير مسموع .

« الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم »

هذا الدليل عبارة عن الاجماع على استصحاب البرائة الاصلية اى استصحاب عدم التكليف الثابت فى الازل او قبل البلوغ فيما اذا شك فى انقلابه (عدم التكليف) الى التكليف .

و يرد عليه ان المتحقق هو الحكم بالبرائة الاصلية و لم يحرز ان ذلك اى الحكم بالبرائة الاصلية من جهة الاستصحاب بل لعله من جهة حكم العقل بقبح العقاب بلابيان او حكم الشرع بانه رفع ما لا يعلمون و اين ذلك من الاستصحاب . هذا مع انه لا يلزم من الاجماع على استصحاب البرائة الاصلية جريان الاستصحاب فى غير البرائة الاصلية و عليه فالدليل اخص من المدعى فان المدعى جريان الاستصحاب مطلقا اى فى البرائة الاصلية و غيرها بينما ان الدليل يقتضى جريان الاستصحاب فى خصوص الاول .

والتحقيق ان العمدة فى حجية الاستصحاب عبارة عن الاخبار الدالة عليها (حجية) وستطلع عليها فى ساير الكتب الدراسية انشاءالله تعالى .

« و هذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره اولاً ومصير الى القول الآخر »

في الفصول بعد نقل كلام المحقق ره : اقول يستفاد من كلامه اخيراً الفرق بين الحكم الشرعي المترتب على امر جعله الشارع مقتضياً لذلك الحكم على وجه الاستمرار مالم يمنع منه مانع وبين غيره وان الاستصحاب يعتبر في الاول دون الثاني فيمكن تنزيل مااختاره اولاً من الحكم بالبقاء على ذلك فيكون كلامه اخيراً بياناً لمااجمله اولاً لاعدولاً عنه فقوله في بيان القسم الاول فان كان يقتضيه مطلقا معناه ان كان يقتضيه غير مقيد بوقت بقرينة قوله اخيراً وقوع العقد اقتضى حل الوطي لامقيداً بوقت ومنه يظهر ضعف مازعمه بعض الافاضل من كلامه من ان مراده بالاطلاق ان لايكون الحكم مختصاً بالحال الاول مع ان هذا المعنى فاسد في نفسه كما سنشير اليه و كذا يظهر منه ضعف مازعمه صاحب المعالم في قوله والذى نختاره الخ من انه رجوع عما اختاره اولاً ومصير الى القول الآخر يعني قول المرتضى ره وذلك لان المرتضى ره صرح في طي احتجاجه بماحاصله انه لابد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى فان دل على ثبوته في الحالتين حكم به والا فلا فاعتبر في ابقاء الحكم في الحالة الثانية دلالة الدليل على ثبوته فيها و يلزمه على هذا ان لا يحكم ببقاء النكاح بعد قول القائل انت خلية وبرية الا اذا دل الدليل على ثبوته

بعد ذلك وقد عرفت ان المحقق لايعتبر دلالة الدليل على ثبوة الحكم بعد ذلك بل يكتفى بدلالة الدليل على كون العقد مقتضياً لدوام الزوجية مالم يمنع منه مانع مع عدم العلم بمانعية تلك الالفاظ فالفرق بين القولين بين نعم لو حمل الاطلاق فى كلام المحقق على اطلاقه رجع الى مقالة المرتضى لكن قد عرفت ممابينا انه خلاف الظاهر من بيانه .

و بالجملة الشك فى بقاء الحالة السابقة قد يكون من جهة الشك فى المقتضى و قد يكون من جهة الشك فى الرافع بعد القطع بوجود المقتضى و صلاحية المستصحب فى نفسه للبقاء كالشك فى بقاء الزوجية من جهة الشك فى رافعية نحو قوله انت خلية و انت برية وناقضيته لوجود الزوجية الثابتة قبل ذلك والمحقق ره ينكر الاستصحاب فى الاول اى فيما اذا كان الشك فى المقتضى ويعترف به (استصحاب) فى الثانى اى فيما اذا كان الشك فى الرافع لا ان يكون منكراً للاستصحاب فى القسمين حتى يعد فى المانعين .

ان قلت ان محل النزاع فى حجية الاستصحاب و عدمها هو خصوص الاول واما الثانى اى الشك فى الرافع فمحل وفاق وعليه يتم مقالة المصنف ره و يدخل المحقق ره فى جملة المنكرين للاستصحاب و رديفهم .

قلت محل النزاع في حجية الاستصحاب وعدمها لا يختص بما اذا كان الشك في الرافع بل الشك في الرافع مختلف فيه ايضاً - كما صرح به المحقق الشيخ الانصاري ره - كيف و قد انكر الغز الى استصحاب الطهارة اذا شك فيها (طهارت) من جهة الشك في الخارج من غير سبيلين اى من غير مجرى المعتاد للبول والغائط ومنشأ الشك هو الشك في ان حكم هذا الخارج هل هو حكم الخارج من السبيلين في ناقضيته للطهارة ام لا .

« كما يرشد اليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسئلة المتيمم »

اى تمثيل العلماء بمسئلة المتيمم وعدم تمثيل المحقق ره بهذه المسئلة ووجه عدم تمثيل المحقق ره بهذه المسئلة عبارة عن عدم دلالة الدليل لوجوب المضى بعد وجدان الماء .

والظاهر انه لا فرق بين مسئلة المتيمم و ماذكره ره من مسئلة عقد النكاح فان الطهارة كالزوجية مما لا يزول الا برافع ولم يحرز ان يكون وجدان الماء في اثناء الصلاة ناقضاً لطهارة الترابية فالتمثيل بعقد النكاح دون مسئلة التيمم لمجرد التفنن في مقام التمثيل .

« و اما فى الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه فى تحصيل الظن »

استفرغ مجهوده لكذا : بذل طاقته فيه واستقصاها (اقرب) وليعلم انه قد اخذالعلم فى تعريف الفقه كما تقدم فى اول الكتاب حيث قال المصنف ره الفقه فى اللغة الفهم و فى الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الخ بينمالم يؤخذ العلم فى تعريف الاجتهاد بل اخذ الظن فى تعريفه حيث قال المصنف ره و اما فى الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه فى تحصيل الظن بحكم شرعى .

فان الفقيه مجتهد من حيث بذل جهده لتحصيل الظن بالاحكام الشرعية والمجتهد فقيه من حيث علمه بالاحكام و متعلق الظن عبارة عن الاحكام الواقعية و متعلق العلم عبارة عن الاحكام الظاهريه فالمجتهد ظان بالاحكام الواقعية والفقيه عالم بالاحكام الظاهرية و هذا العلم بالحكم الظاهرى لاجل مقدمة اثبتها بدليل خارجى و هو الاجماع على ان ماظنه هو حكم الله تعالى فى حقه و فى حق مقلديه .

« وح فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا »

قوله ره (لذلك) اشارة الى المجتهد المطلق و قوله ره (هذا) اشارة الى المجتهد المتجزى والضمير المؤنث المجرور بكلمة فى راجع الى المسئلة فالمعنى فكما جاز للمجتهد المطلق الاجتهاد فى تلك المسئلة فكذا المتجزى يجوز له الاجتهاد فى تلك المسئلة ايضاً .

« والتحقیق عندی فی هذا المقام ان فرض الاقتدار علی استنباط بعض المسائل دون بعض علی وجه یساوی المجتهد المطلق لها غیر ممتنع »

فان البحث قدیقع فی امکان التجزی وعدمه وقدیقع فی حجیة ظن المتجزی و هی ای الحجیة موضع خلاف بین القائلین بـامکانه .

« و اعتماد المتجزی علیه یفضی الی الدور »

تقریب الدور ان صحة اجتهاد المتجزی فی سایر المسائل غیر مسئلة التجزی مبنیة علی صحة اجتهاده فی جواز التجزی و وجهه واضح اذ الکلام فی ذلک و صحة اجتهاده فی جواز التجزی مبنیة علی صحة اجتهاده فی سایر المسائل اذ لو لم یصح اجتهاده فی سایر المسائل لـم یجز اجتهاده فی هذه المسئلة ای مسئلة التجزی ایضاً و ببیان آخر یتوقف حجیة ظن المتجزی فی بقیة المسائل علی حجیة ظنه فـی جواز التجزی ویتوقف حجیة ظنه فی جواز التجزی علی حجیة ظنه فی بقیة المسائل .

واجاب عن هذا الـدور صاحب الفصول ره بان المقصود صحة اجتهاده فی مسائل الفقه و هی مبنیة علی صحة اجتهاده فی مسائل الاصول غایة مافی الباب ان یعتبر کونه مجتهداً مطلقا فی مسائل الاصول لیعتبر اجتهاده فی مسئلة جواز التجزی ولا یلزم من کونه مجتهداً مطلقا فی الاصول ان یکون مجتهداً مطلقا فی الفقه لتغایر العلمین نعم لو کان متجزیاً فی الاصول توجه اشکال الدور .

وان شئت فقل ان اجتهاد المتجزى فى جواز التجزى وصحة الاعتماد عليه مسئلة اصولية لا تتوقف صحة ذلك الاجتهاد على صحة اجتهاده فى مسائل الفقه بل تتوقف على كونه مجتهداً مطلقا فى الاصول ولا بعد فى كون احد مجتهداً مطلقا فى الاصول ومجتهداً متجزياً فى الفقه .

شرائط الاجتهاد

« و من السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول »

قوله ره من السنة معطوف على قوله ره من اللغة فالمعنى و ان يعلم من السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام .

« و ان يكون عالماً بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهى »

قال سيدنا الامام الخمينى ادام الله ظله العالى فى الجزء الثانى من الرسائل :

و منها (مقدمات الاجتهاد) وهو من المهمات العلم بمهمات مسائل اصول الفقه مما هى دخيلة فى فهم الاحكام الشرعية و اما المسائل التى لاثمرة لها اولا يحتاج فى تثمير الثمرة منها الى تلك التدقيقات والتفاصيل المتداولة فالاولى ترك التعرض لها او تقصير مباحثها والاشتغال بما هو اهم و اثمر فمن انكر دخالة علم الاصول فى استنباط الاحكام فقد

افـرط ضرورة تقوم استنباط كثير من الاحكام بـاتقان مسائله و بدونه يتعذر الاستنباط فى هذا الزمان وقياس زمان اصحاب الائمة بزماننا مع الفارق من جهات .

« لما فيها من الاختلاف لا كما توهمه القاصرون »

فى الفصول : و زعم جماعة من قاصرى الـدراية من الفرقة الموسومة بالاخبارية ان العلم المذكور (علم الاصول) مما لا حاجة اليه ولا طائل يترتب عليه و تمسكوا عليه بشبه ضعيفة .

« و ان يعرف شرائط البرهـان »

البرهان قياس مؤلف من يقينيات ينتج يقيناً بالذات اضطراراً و من شرائط البرهـان ان تكون المقدمات كلها يقينية و ان تكون المقدمات اقدم واسبق بـالطبع من النتائج لانها لا بدان تكون عللاً لها بحسب الخارج و هذا الشرط مختص ببرهان لم و ان تكون اقدم عند العقل بحسب الزمان من النتائج . . .

« و نـاقشهم فى ذلك بعض المحققين بـان هذا من لوازم الاجتهاد »

بتقريب ان لازم الاجتهـاد هو الاعتراف بـالله تعالى والانبياء عليهم السلام بداهة ان الاجتهاد فى احكامه تعالى لا يعقل بدون الاعتراف بـه تعالى .

« من توقف اجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه فمن الخيال »

الامور الاخر وراء ما تقدم كالمعانى والبيان والهيئة .

« على ان المصيب من المجتهدين المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد »

والوجه في كون المصيب واحداً انه يلزم على تقدير اصابة جميعهم للواقع التناقض فاذا ذهب ـ مثلاً ـ بعض الى انه تعالى جسم (تعالى الله عن ذلك) وذهب بعض آخر الى انه تعالى ليس بجسم فلم يمكن ان يكون الله تعالى جسماً وغير جسم وهكذا .

« لان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليل »

التقييد بنصب الدليل من جهة انه لولا نصب الدليل بعد التكليف بالعلم يلزم التكليف بغير المقدور .

« فالمخطئ له مقصر »

وجه التقصير بعد نصب الدليل واضح فان عدم الوصول الى الدليل ناشئ عن تقصيره اذ المفروض ان نصب الدليل بحيث لو لم يكن تقصير لوصل اليه قطعاً .

« نعم اختلف الناس في التصويب »

قد ذكرنا في اول الكتاب اقسام التصويب فراجع .

« وهذا القول هو الاقرب الى الصواب »

بل هذا القول هو الصواب قطعاً وغيره باطل كذلك والدليل عبارة

عن الاجماع و تواتر الاخبار المروية عن الائمة عليهم السلام الدالة على ان لله تعالى فى كل واقعة حكماً معيناً يشترك فيها العالمون والجاهلون بها .

الكلام فى التقليد

« والتقليد هوالعمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامى »

فى الفصول : التقليدفىاللغة تعليق القلادة فى العنق و عرفوه عرفاً بالاخذ بقول الغير من غير حجة . و ينبغى ان يراد بقوله فتواه فىالحكم الشرعى و لوابدل به لكان اولى و قد يطلق التقليد على الاخذ بقول الغير فى الموضوع الشرعى كقول الفقهاء الاعمى يقلد فى معرفة الوقت والقبلة و لعله مجاز فىالمعنىالمتقدم وعليه فيخرج الاخذبقول الراوى والشاهد و حكم الحاكم ايضاً فان شيئا من ذلك لا يسمى تقليدا قال العضدى بعد ذكر التعريف المذكور وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول والاجماع ولا رجوع العامى الى المفتى والقاضى الى الشاهد تقليداً لقيام الحجة على ذلك كله و لو سمى ذلك او بعض ذلك تقليداً فلا مشاحة . انتهى ملخصاً قال صاحب الفصول ره : اقول قولهم فىالحد من غير حجة معناه من غير حجة على القول كما هوالظاهر لاعلى الاخذ كما زعمه العضدى على ما يظهر من تعريفه و على هذا فلا اشكال فى دخول اخذ العامى بفتوى المجتهد لانه اخذ بقوله

من غير حجة على قوله وان كان له حجة على الاخذ به ويخرج الاخذ بقوله (ص) لان برهان العصمة حجة على صحة قوله كما انه حجة على وجوب الاخذ به ايضاً و مثله الكلام في الاخذ بقول الامام بل كل من ثبت عصمته .

« لقيام الحجة في الاول بالمعجزة و في الثاني بما سنذكره »

ما سيذكره عبارة عما سيجيئ بعد اسطر وهو امران .

احدهما اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر .

ثانيهما انه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة او عندها الخ .

و يدل على جواز التقليد ايضاً اخبار كثيرة .

منها مقبولة عمر بن حنظلة التي نشير اليها والى مدركها في آخر الكتاب .

و منها ما ورد في توقيع الشريف واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله . (وسائل كتاب القضاء باب ١١ من ابواب صفات القاضي ح ٩) .

و منها ما ورد في تفسير آية النفر .

و منها روايات كثيرة دالة على الارجاع بفقهاء اصحابنا بحيث يظهر منها ان الامر كان ارتكازياً للامامية مثل ما عن شعيب العقرقوفي

قال قلت لابى عبدالله عليه السلام ربما احتجنا ان نسئل عن الشيئى فمن نسئل ؟ عليك بالاسدى يعنى ابابصير (وسائل كتاب القضاء باب ١١ من ابواب صفات صفات القاضى ح ١٥) .

« وضعف هـذا القول ظاهر »

وجه الظهور عبارة عن ظهور عدم مساعدة افهام كثير من العوام على فهم قليل من الاحكام بهذا الـوجـه .

التقليد فى اصول الدين

« اصل والحق منع التقليد فى اصول العقائد وهو قول جمهور علماء الاسلام »

والـوجه فى منع التقليد فى اصول العقائد عبارة عن حكم العقل بـوجوب النظر والمعرفـة فيهـا (اصول العقائـد) وقـرره الشرع حيث ذم المقلـدين لآبائهم بقوله تعالى (قالـوا بل نتبع ماالفينا عليه آباءنا او لـو كان آبـاؤهم لا يعلمون شيئاً) .

« انما كان لانهم يعرفون اوايل الادلة و هو سهل الماخذ »

اى دون اواخر الادلة التى هى عبارة عن الاشكالات و دفعها .

« يدل على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج »

المسير مصدر ميمى اى السير . البرج : الركن والحصن والقصر و واحد بروج السماء ج بروج وابراج وابرجة (اقرب) .

الفج : الطريق الواسع الواضح بين جبلين ج فجاج وافجة (اقرب) گردنه . راه فراخ بين دو كوه (نوين و عميد)

شرائط المفتى

« الان اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود »

وجه عزة الـوجود عبارة عن اعتبار كون الشاهد عارفاً .

« واحتجاج العلامة بالآية على ماصار اليه مردود اما اولاً فلمنع العموم »

وجـه المنع عبارة عما فسرت الآية الكريمة بـه من ان المراد بالعلماء هو خصوص الائمة عليهم السلام .

البناء على الاجتهاد السابق

« بحيث اذا سئل عن لمية الحكم في كل واقعة يفتى بها اتى به »

الضمير المؤنث المجرور بـالباء راجع الى اللمية والباء سببية ويحتمل ان يكون راجعاً الى الـواقعة والباء ظرفية بمعنى في .

التقليد عن الميت

« وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه »

الظاهر ان غرضه ره من جواز العمل بالـرواية عن الميت عبارة عن جواز تقليد الميت ابتداء و اما التقليد عن الميت استمراراً بان يبقى على فتوى الميت

بعدالاخذمنه فی الجملة فلایبعد جوازه لبناء العقلاءعلیه من دون ردع الشارع عنه هذا مع ان مقتضی اطلاق الادلة الجواز ایضاً .

« والحجة المذکورة للمنع فی کلام الاصحاب علی ما وصل الینا ردیة جداً »

فمن جملة الحجج انه یجب تقلید الاعلم فمن این یعلم اعلمیة المیت .

ویرد علی هذه الحجة انه یمکن العلم به بتتبع کتبه و اوضاعه واحواله .

« و کلا الوجهین لا یصلح دلیلاً فی موضع النزاع »

یعنی ما ذکر من الدلیلین لایجریان فی تقلید المیت .

« و فرض العامی فیها الرجوع الی فتوی المجتهد »

قوله ره فرض مبتدا و قوله ره الرجوع خبره .

« فالرجوع الی فتواه فیها دور واضح »

وجه لزوم الدور ان جواز رجوع العامی فی هذه المسئلة الی المیت موقوف علی جواز تقلید المیت فی جمیع المسائل بینما یتوقف جواز تقلید المیت فی جمیع المسائل علی جواز رجوع العامی الیه (میت) فی خصوص هذه المسئلة .

فی التعادل والترجیح

« تعادل الامارتین ای الدلیلین الظنیین عند المجتهد یقتضی تخییره »

وجه التخییر عبارة عن الاخبار الواردة فی المقام مثل ماورد عن الحسن بن جهم

عن الرضا عليه السلام : قلت يجيئنا الرجلان و كلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم ايهما احق قال فاذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت .

(وسائل كتاب القضاء باب ۹ من ابواب صفات القاضي ح ٤٠)

« الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح العالي »

في الرسائل و منها علو الاسناد لانه كلما قلت الواسطة كان احتمال الكذب اقل و قد يعارض في بعض الموارد بندرة ذلك و استبعاد الاسناد لتباعد ازمنة الرواة فيكون مظنة الارسال والحوالة على نظر المجتهد .

« و اما اذا تعددوا او كانت صفات الاكثر اكثر فلا »

اي و اما اذا اختلفت اشخاص الرواة و كانت صفات الاكثر واسطة اكثر من ناحية الا وثقية والا ورعية ونحوهما فلا وجه لترجيح خبر عالي السند على غيره .

« و هذا الكلام ليس بشيئ لان تأثير الندور في مثله غير معقول »

هذا الكلام من المصنف ره ليس بشيئ و وجهه يظهر مما نقلناه في وجه الترجيح بعلو الاسناد عن المحقق الشيخ الانصاري ره في الرسائل .

« واشتراط الاتحاد والمساوات في الصفات مستدرك »

قوله ره مستدرك اي زائد لم يكن افتقار الى هذا الاشتراط اذ الترجيح بعلو الاسناد وغيره من المرجحات انما هو مع المساوات من ساير النواحي .

« ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر آخر »

نحوما اذا ورد ـ مثلاً ـ فى دليل صل الظهر يوم الجمعة وورد فى دليل آخر صلاة الجمعة واجبة فان دلالة الاول على وجوب صلاة الظهر محتاجة الى واسطتين احداهما ظهور الامر فى الوجوب ثانيهما حجية الظهور بينما ان الثانى نص فى الوجوب و لم يفتقر فى دلالته على الوجوب الى واسطة اصلاً .

« والثانى ان العمل بالناقل يقتضى تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط »

فى حاشية المحقق سلطان العلماء : اعترض عليه بان ورود النقل بعد حكم الاصل ليس بنسخ لانه مثبت لانتهائه والنسخ هو رفع الحكم الشرعى وايضاً لو جعلنا المقرر متقدماً لكان المنسوخ حكماً يثبت بدليلين العقل والسمع وهو اشد مخالفة لانه ينسخ الاقوى بالاضعف .

« والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه »

المراد بالتقديم عبارة عن التقديم بحسب الزمان والضمير فى قوله ره (كونه) راجع الى المقرر وكذا الضمير المجرور بـ (الى) والضمير المضاف اليه بكلمة (مضمون) راجعان الى المقرر و قوله ره (ذاك) اشارة الى المضمون .

« فان ترجيحه يقتضى تقدم الناقل عليه »

اى التقدم بحسب الزمان .

« قال المحقق ره بعد نقله للقولين وحاصل الحجتين »

قوله ره حاصل معطوف على الضمير المجرور باضافة النقل اليه والمعنى

و بعد نقله ره لحاصل الحجتين .

« ثم قال المحقق و الظاهر ان احتجاجه فى ذلك برواية رويت عن الصادق عليه الصلاة و السلام »

و تلك الرواية مقبولة عمر بن حنظلة ففيها : قلت جعلت فداك ارأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب و السنة و وجدنا احد الخبرين موافقا للعامة و الاخر مخالفاً لهم باى الخبرين يؤخذ قال ماخالف العامة ففيه الرشاد .

هذه المقبولة الشريفة مشتملة على مطالب مهمة و من شاء فليراجع الى (اصول الكافى ج ١ كتاب فضل العلم باب اختلاف الحديث ح ١٠) او الوسائل كتاب القضاء باب ٩ من ابواب صفات القاضى ح ١ اوغيرهما من كتب الحديث فان المقبولة مروية عن المشايخ الثلاثة ولايتوجه عليها ايراد المحقق ره من حيث السند و ذلك لجبره (سند) باشتهارها بين الاصحاب و التعويل عليها فى مباحث القضاء ـ على ما صرح به سيدنا الامام الخمينى ادام الله ظله العالى فى الجزء الثانى من الرسائل ـ كما لايتوجه ايضاً ايراده (محقق ره) على تقديم خبر المخالف بان فى خبر المخالف للعامة احتمال التأويل وذلك اى وجه عدم توجه هذا الايراد عبارة عما ذكره المحقق سلطان العلماء ره من وجود هذا الاحتمال اى احتمال التاويل فى الخبر الموافق العامة ايضاً فان المفروض

تساوى الخبرين فى جميع الامور سوى مخالفة العامة وموافقتها فاذن احتمال التقية فى احدهما دون الآخر موجب للترجيح و كلام الشيخ عندى هو الحق

الحمد لله الحق المبين و صلى الله على نبيه الحبل المتين وعلى آله الطيبين المعصومين المطهرين المكرمين .

و فى الختام ارجو من القارئين الاعزاء الاغماض اولاً عما صدر من المؤلف - الفقير المحتاج الى رحمة ربه حبيب الله ابن حاج محمد جواد رفيعان النيشابورى - من الخطاء وماشذ عنه من العبارات الجديرة بالتوضيح اوالبحث حولها و ما اطنب فيه مما لاينبغى الاطناب فيه و ثانياً الهداية والارشاد له حال حياته و طلب المغفرة من الله تعالى له فى ذاك الحال و بعد وفاته اللهم اغفرلنا و لجميع المؤمنين والمؤمنات .

سنة الطبع الهجرى القمرى ۱۴۰۴

» » الشمسى ۱۳۶۳

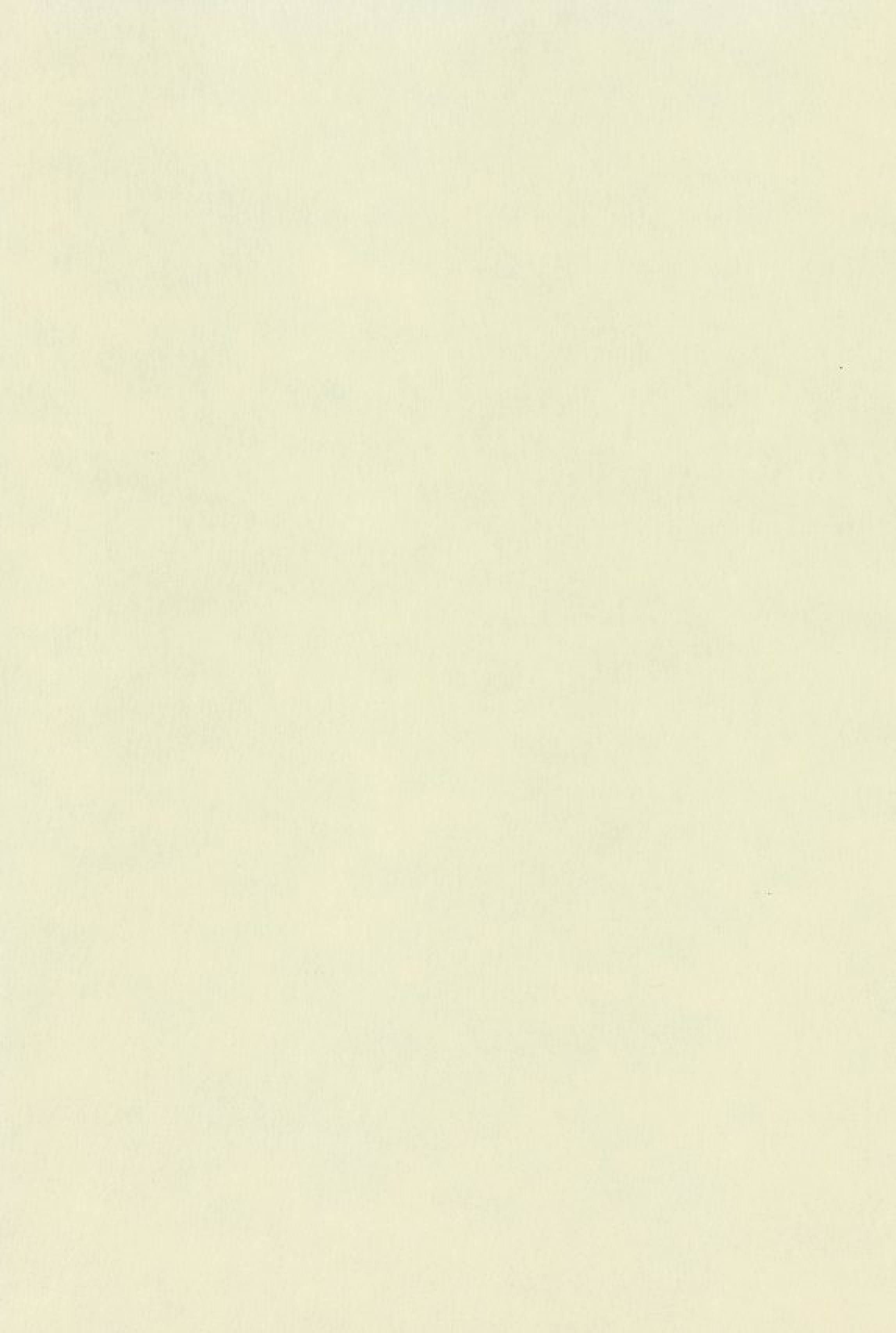
» » الميلادى ۱۹۸۴

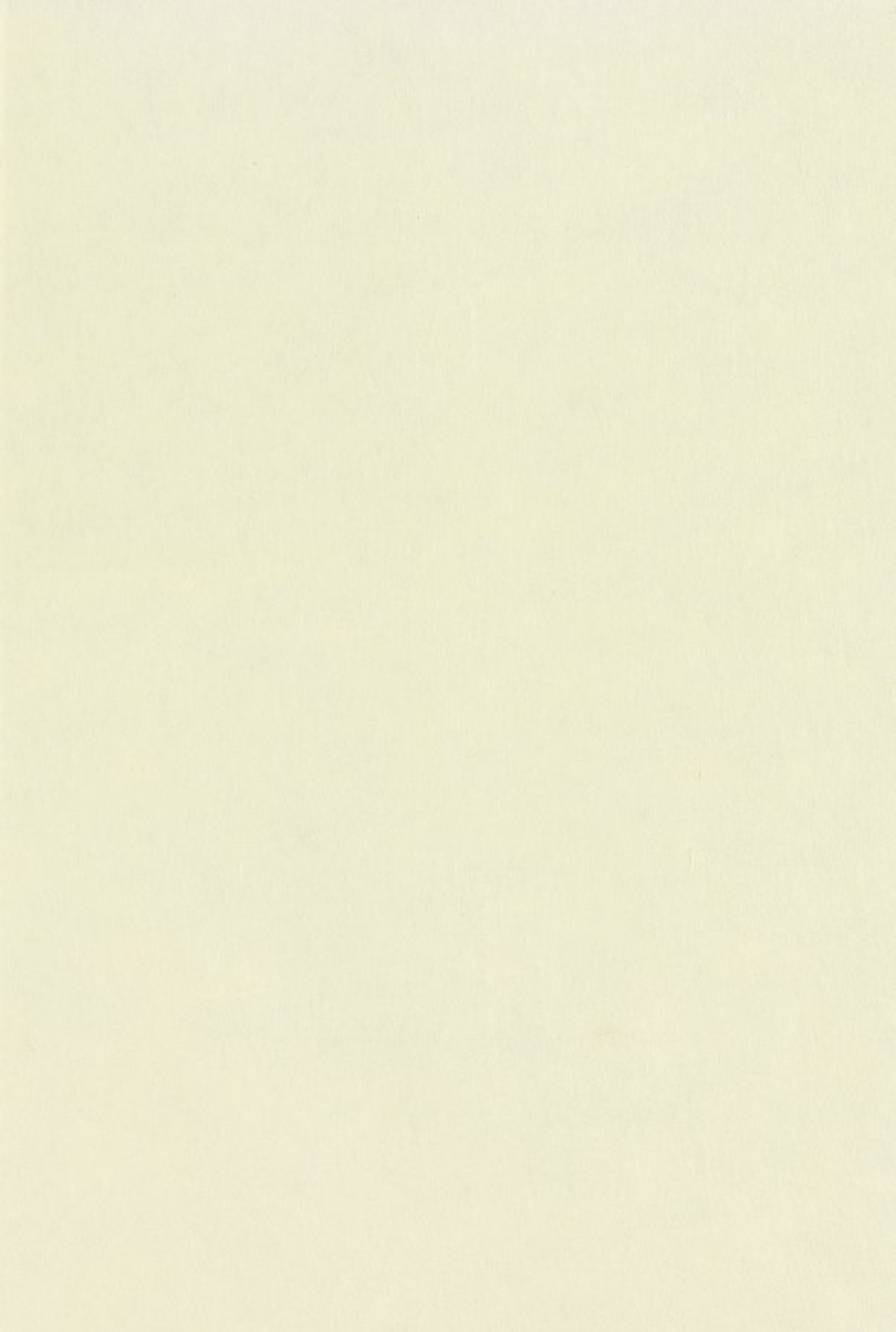
جدول الخطاء والصواب

الخطاء	الصواب	الصفحة	السطر
بالنسبته	بالنسبة	٨	٢
لمتأخرة	المتأخرة	٨	٨
عين ولا ثر	عين ولا اثر	٨	٨
يشتمل	يشمل	١٠	٧
بعض بعض القدماء	بعض القدماء	١٤	٤
لم يضع	لم يوضع	١٤	٢٠
لايجازاً	لامجازاً	١٥	٢
لملجاز	المجاز	١٥	الاخير
فى الاكثر معنى	فى الاكثر من معنى	١٦	٥
اذا تثنيتهما	اذا ثنيتهما	١٨	١٠
تثنيه	تثنيته	١٨	الاخير
يكونه	بكونه	٢٣	١٤
مقدمة	مقدمته	٢٧	الاخير
المثلمين	المثلين	٣٤	٤
فان الافعال	فان الافعال	٣٧	١٧
بالمقدميته	بالمقدمية	٤٠	١٨
الاالواجب	الى الواجب	٤٣	١٦
ليستند	يستند	٥٧	٤
ان الاستناء	ان الاستثناء	٦٥	١٥
فى صحة	فى صحته	٦٨	٧
هذا الثلاثة	هذه الثلاثة	٧٢	٢
فى الموضوع	فى الموضع	٧٦	٧

جدول الخطاء والصواب

الخطاء	الصواب	الصفحة	السطر
بالاولى	بالاول	٨٣	١٥
المستثنى منه فاذا	المستثنى منه عدد فاذا	٨٥	٦
على وجوب الفحص	على عدم وجوب الفحص	٩١	٢
اى الفحص	اى عدم الفحص	٩١	٥
لواضع	الواضع	٩٧	١٣
عدم رجوع	عدم احتياج رجوع	١٠٦	الاخير
لصيغة	الصيغة	١٠٧	١٦
احدهما	احدها	١١١	٦
والعام قطعيا	والخاص قطعيا	١١٨	٨
على دلالة	على دلالته	١٢٣	الاخير
بظاهره	بظاهر	١٣١	الاخير
للسؤل	للسؤال	١٤٤	٩
نيكرونها	ينكرونها	١٥٦	الاخير
الوارة	الواردة	١٦١	الاخير
اهل البيب	اهل البيت	١٦٥	١٢
بزاول	بزوال	١٦٧	١١
غرر القوائد	غرر الفوائد	١٧١	١٦
على اصول على الدين	على اصول الدين	١٧٤	١٣
ابن الحسن	ابى الحسن	١٧٨	٢
مخالفة	مخالفته	١٨٩	١
عن ظاهر	عن ظاهره	١٩٤	٩
يمكله	يملكه	١٩٧	١٦





مرکزالنشر ـ خوانسار کتابفروشی نور

« « قم خیابان چهارمردان پاساژ صاحب الزمان ـ انتشارات مفید

۴۰۰ ریال